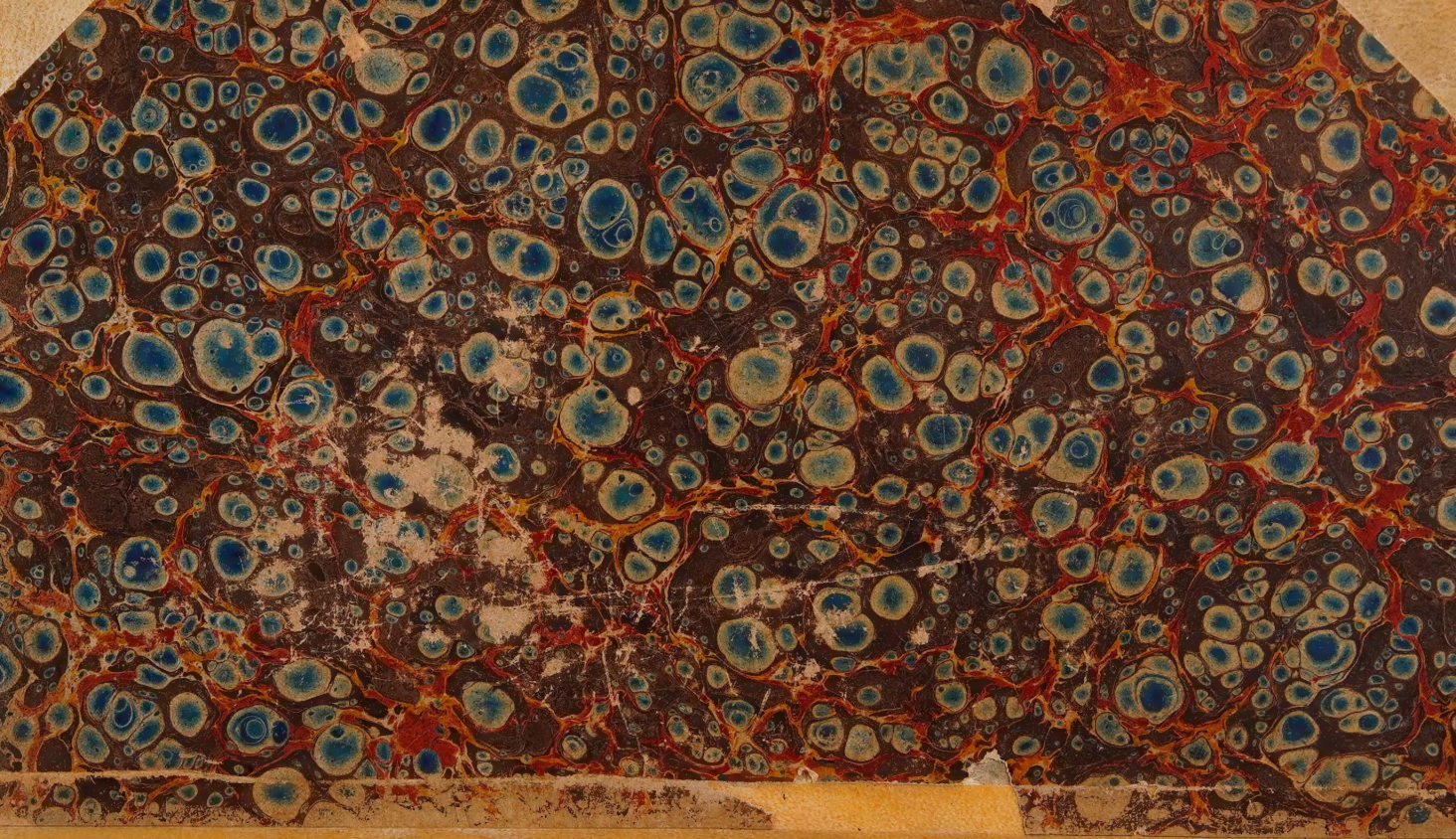


BIBLIOTHECA
FF. PRÆDICATORUM.
BENITIÆ.
No 102

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/philosophiathomi0004pfan

GOUDIN

PHILOSOPHIA THOMISTICA

=

ETHICA ET METAPHYSICA

PHILOSOPHIA

JUXTA INCONCUSSA TUTISSIMAQUE

D. THOMÆ DOGMATA

QUATUOR TOMIS COMPREHENSA

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

AUCTORE

P. F. ANTONIO GOUDIN

ORDINIS PRÆDICATORUM

Provinciae Tolosanae Alumno, in Sacra Facultate Parisiensi Doctore Theologo,
et in Majori Conventu et Collegio Parisiensi
ejusdem Ordinis Regente.

—

EDITIO NOVISSIMA

—

T. 4.

ETHICA ET METAPHYSICA

Property of
CBSK
Please return to
Graduate Theological
Union Library

URBEVETERI
PRELIS SPERAINDEO POMPEI
1860.

TERTIA PARS

PHILOSOPHIÆ

ETHICA, SEU MORALIS.

PRÆFATIO

In hac Philosophiæ Parte non utar longa commendatione rerum, de quibus dicturi sumus. Ex ipso enim titulo patet, eam occupari circa notitiam Morum, id est, circa artem bene recteque vivendi, qua nihil in scientiis præstantius, ac utilius esse potest. Unde ab Antiquis appellata fuit Georgica, *id est, Agricultura,* Animi, *quod ut agrorum cultura illos ex se aut steriles, aut infelicium duntaxat plantarum feraces, exercendo curando, artificioseque tractando, non ornatiores modo efficit, sed utilium, suaviumque fructuum multiplici proventu felices; sic Ethica humanum animum sine cultu rudem, agrestem, squalidum, brutescentem, horrentemque vitiis, non modo præceptis suis informando politiorem, mitiorem, ornatioremque efficiat; sed etiam virtutum, quibus nihil in humanis exoptabilius, formosiusque existit, uberrimo fructu cumulatum. Quæ ars quam cæteris præstet, satis omnes norunt; illeque luculenter indicavit, qui in modum Oraculi edidit,* ut quisque seipsum agnosceret, *ea compendiosa voce, quid homini potissimum expediret, comprehendens. Et plane dedecet sollicitum in cæteris scrutandis Mentem, in propriis negotiis cæcutire non turpi tantum, sed perniciosa quoque socordia: cum cæterarum rerum*

cognitio curiosa prope magis sit, quam necessaria; vivendi vero ars et notitia fax sit homini ad virtutem et felicitatem pergenti, quæ nisi præluceat, ut navis in cæca tempestate agitata, non errori modo, sed etiam certissimæ ruinæ exponetur. Maxime cum nemo casu, bonus, ac vere felix evadere possit sed ea virtutis, qua boni felicesque sumus, prima conditio sit, ut quis sciens operetur. Age igitur tam necessariam, tam fructuosam scientiam aggrediamur, et cum superiori Philosophiæ parte de Anima rationali, deque potentiis ejus dixerimus, nunc qua arte seipsam, suosque motus regere, formare, tractareque debeat, ut bene feliciterque vivat, paucis aperiamus. Sed cum eorum, quæ ad moralem pertinent, maximam partem sibi Theologia jure vindicet, ingensque sit affinitas inter res Morales et Theologicas, ne, ut ajunt, saltemus extra chorum, et intempestive falcem in alienam messem, mittamus, ita stylus nobis temperandus est, ut nihil aliud de Moribus disseramus, quam quod ex naturalibus principiis humanæ rationis lumine deduci potest. Id nempe discutiendum proprie spectat ad Philosophum, nec in alio argumento accuratius diligentiusque insudarunt antiqua illa Philosophiæ lumina, Socrates, qui, ut notat Cicero, Philosophiam in rebus naturalibus morosius hærentem ad mores primus inter Græcos deduxisse videtur, eamque devocasse e cœlo, in urbibus collocasse, et in domos etiam introduxisse, et coegisse de vita et moribus, rebusque bonis, et malis quærere. 5. *Tuscul. Plato in nulla re magis, quam in hac parte Divinus: Aristoteles, in quo humana ratio, quousque in moralibus progredi posset, ostendisse videtur. Idque, ut mittam Stoicos pene nimiæ virtutis reos, si tamen nimia virtus esse posset, quæ in medio consistit. Epicureos morum corruptores, potius quam tractatores; Cynicos, quibus impudentia pro Heroica virtute fuit. Sed ad rem veniamus.*

QUÆSTIO PRÆAMBULA

De Obiecto, Natura, Qualitate, Divisione Moralis scientiæ, deque idoneo ejus Auditore.

—

ARTICULUS UNICUS

Moralis Scientiæ objectum esse Mores humanos ex ipsó ejus nomine constat. Porro quid sit *Mos* luculenter declarat D. Thomas 1. 2. qu. 58 ar. 1. *Mos*, inquit, *duo significat. Quandoque enim significat Consuetudinem, sicut dicitur* Actor. 15. Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri. *Quandoque vero significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum : unde etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Unde dicitur* 2. Machab. 11. *quod* Leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos. *Et sic accipitur mos in* Psal. 67. *ubi dicitur :* Qui habitare facit unius moris in domo. *Et hæ quidem duæ significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantum ad vocem, in Græco autem distinguuntur : nam*, Ethos, *quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam, et scribitur* ETOS *per* ETA *: quandoque habet primam correptam, et scribitur* ETOS *per* EPSILON. *Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem ad aliquid agendum.* Hæc ille. Ex quibus constat, Mores hic sumi pro inclinationibus, seu affectibus, aut a natura inditis, aut aliunde contractis, iisque non pure sumptis, et quales brutis etiam competunt, sed rationis judicio tractabilibus, et ad bonum, aut malum flexilibus, quales duntaxat homini proprie insunt, qui et libertate in bonum, ac malum flexilis est, et ratione seipsum regit, cujus proinde actiones et affectiones proprie *Moris* nomine designantur. Verum cum tria distinguantur

in objecto, materiale, formale, et ratio, sub qua; ut hæc breviter circa Moralem dilucidentur.

Dico 1. *Objectum materiale Moralis sunt affectus, seu actus humani; formale vero est moralitas, cujus tales actus, seu affectus sunt capaces; ratio vero, sub qua, sunt prima principia practica.*

Declaratur conclusio quoad singulas partes. Et in primis, quod affectus humani (id est, quos duce ratione, ac libertate comite elicimus) sint objectum materiale Moralis, constat. Siquidem licet actus illos aliquatenus attingat Physica, quatenus sunt vitales motus, eos tamen discutit Moralis, quatenus sunt subjectum boni et mali moralis, proindeque eos habet, ut objectum materiale. Quod vero Moralitas, seu, ut explicat S. Thomas in Proœmio Ethicæ, *ordo ille, quem ratio facit in actibus voluntatis*, sit formale objectum Moralis Doctrinæ, sic probatur. Objectum quidem materiale scientiæ est res, de qua agit. Objectum vero formale est illa ratio, quam in tali re considerat et discutit; Sed Moralis circa humanos affectus non considerat aliud, quam moralitatem, id est, rationem boni et mali, seu recti et iniqui, quam induere possunt; Ergo moralitas est objectum formale Moralis. Porro cum ex objecto materiali et formali fiat unum objectum totale, id respectu Moralis aliud esse non potest, nisi Ens morale, seu Actio moralis.

Tertia conclusionis pars etiam suadetur. Ratio, *sub qua* cujuslibet scientiæ sunt principia, quibus suas conclusiones demonstrat; Sed Moralis suas demonstrat conclusiones per prima principia practica, quæ sunt purissimi luminis naturalis radii, quibus circa fugienda, eligendaque illuminamur: Ergo sunt ratio, sub qua Moralis. Horum vero principiorum habitualis cognitio vocatur *synderesis*, seu *synteresis*, a verbo Græco *smytirisæ*, quod est *observare*, a quo *smytiritis*, id est, *observatio*, eo quod ille habitus sit instar vigilis cujusdam censoris omnes actiones observantis, malas perpetuo carpentis, ac reprehendentis, ideoque improbum animum tacite corrodentis, vellicantis, flagellantis.

Ex hac conclusione intelligi potest, cur Moralis dicatur subalternari Physicæ. Quia scilicet, ut solent scientiæ subalterna-

tæ, formal suum objectum addendo aliquam differentiam objecto Physicæ. Physica enim considerat motus vitales, et inter alios, humanos affectus, præcise secundum quod motus sunt vitaliter ab anima procedentes. Moralis vero de iis agit non præcise, ut motus vitales sunt, sed ut subjacent moralitati, id est, quatenus ad rationis regulas collati bene, vel male fieri possunt.

Dico 2. *Moralis est vera scientia a Prudentia realiter distincta.*

Probatur prima pars. Siquidem Moralis ex certissimis principiis plures conclusiones evidenter deducit et demonstrat; imo evidentioribus fere nititur principiis, quam plures aliæ scientiæ. Quis enim adeo hebes, stupidus, protervus, qui neget homini secundum rationem esse vivendum; pro gratia non rependendam esse injuriam; parentes colendos; æquum esse, ut unicuique, quod suum est, reddatur; virtutem, bonumque amari debere, malum, ac turpe fugiendum; et alia ejusmodi apud gentes etiam maxime incultas, barbaras, ac feras receptissima, quibus ut principiis Moralis doctrina nititur: Ergo est vera scientia.

Probatur etiam secunda pars, quæ est contra Epicurum, pluresque alios, Moralem scientiam cum prudentia confundentes. Primo. Scientia dividitur contra Prudentiam. Omnes enim quinque virtutum intellectualium species distinguunt, Intelligentiam, Sapientiam, Scientiam, Prudentiam, et Artem; Sed Moralis, ut jam diximus, est scientia: Ergo distinguitur a Prudentia.

Confirmatur. Habitus diversi sunt, qui habent diversa principia, diversum objectum, diversos actus, diversa corruptiva; Sed hæc omnia diversa sunt in Scientia Morali et Prudentia: Ergo sunt diversi habitus. Probatur minor quoad singulas partes. In primis habent diversa principia; ut enim notat D. Thomas 1. 2. quæst. 58. ar. 5. principia Prudentiæ non sunt principia universalia sciendi, quid bonum sit, aut malum in communi, quod pertinet ad Moralem, sed principia particularia, quibus judicatur, quid hic et nunc in particulari eligendum sit. Unde, ut ibidem ponderat S. Doctor, fieri potest, ut quis scientifice noscat, quid turpe sit, et quid honestum; illudque fugiendum

esse, hoc vero eligendum; et tamen in particulari imprudenter eligat turpe, et repudiet honestum: *Quatenus*, inquit, *hujusmodi universale principium cognitum per intellectum, vel scientiam*, (Moralem nempe) *corrumpitur in particulari per aliquam passionem; sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum, quod concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis:* Ergo Prudentia et Scientia Moralis nituntur diversis principiis.

Quod etiam habeant diversum formaliter objectum, suadetur ex Aristotele 6. Eth. c. 9. Nam licet utraque respiciat agibilia, seu operationes voluntatis; attamen Moralis respicit illas in universali, ut scientifice cognoscibiles. Prudentia vero in particulari, ut hic et nunc operabiles, ac recte regulabiles; seu ut dicit D. Thomas Quæst. 4. de Virtutibus in communi, ar. 6. *Ad Scientiam* (Moralem scilicet) *pertinet universale judicium de agendis, sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum; sed ad prudentiam pertinet recte judicare de agibilibus singulis, prout sunt nunc agenda;* Atqui hæc duo in ratione objecti formaliter differunt: Ergo Prudentia et Moralis respiciunt objecta formaliter diversa.

Quod vero habeant diversos actus, probatur. Actus Scientiæ Moralis est scire, vitiorum virtutumque naturam subtiliter indagare, veraciter penetrare, evidenter demonstrare, unde Scientia Moralis utitur syllogismis logicalibus, quemadmodum et aliæ scientiæ. At vero actus Prudentiæ est ex bona finis intentione, de congruis mediis judicare, ac quid eligendum sit præcipere: unde Prudentia non utitur syllogismis logicalibus, sed longe alterius generis, in quibus scilicet recta finis Intentio est quasi major; Judicium vero medii assumendi, quasi minor; et Electio quasi conclusio: Ergo Prudentia et Moralis habent actus diversos.

Quod demum habeant diversa contraria et corruptiva suadetur. Nam Prudentia corrumpitur affectu vitiis corrupto, quantumvis intellectus maneat circa agibilia illustratus: unde vir in Moralium rerum cognitione versatissimus potest esse imprudentissimus, si sit malus. Nam, ut recte ait Aristoteles 2. Eth. *Scire parum, vel nihil prodest ad virtutem;* et rationem subjun-

git, *quid multi non operantur ea, quorum scientiam habent*, quod scilicet affectus vitiis depravetur, ac prudentiale judicium passionibus corrumpatur. At vero scientia Moralis non tollitur per vitia, sed per ignorantiam; ideoque vir pessimus potest esse in Moralibus doctissimus: Ergo scientia Moralis, et Prudentia habent diversa contraria, et corruptiva.

Dices. Prudentia est recta ratio agibilium, seu virtus intellectiva rationem rectificans circa agibilia; At idem Scientiæ Morali competit: Ergo idem sunt.

Resp. Distinguo: Prudentia est recta ratio agibilium; ut hic et nunc formaliter agibilia sunt, præcipiendo quid agendum sit, concedo; ut in communi scibilia sunt, speculando Rectum et Honestum, nego. Id enim proprium est Scientiæ Moralis.

Instabis. In Mente idem est habitus docens et utens, ut de Logica diximus; Sed Moralis docet regulas morum, Prudentia iis utitur: Ergo idem habitus est solo munere diversus.

Resp. Distinguo majorem; *in speculativis*, concedo; *in agibilibus*, nego. Nam nova et præcipua difficultas regularum actionis in ipso usu consistit; tum ob circumstantias particulares, tum ob passiones judicium particulare corrumpentes. Et ideo præter habitum Scientiæ, qui speculationem regularum dirigit, opus est alio, quo ratio practica firmetur ad earum usum in particulari, ne vel passionum præoccupatione seducatur, aut circumstantiarum varietate confundatur. Id vero spectat ad Prudentiam, quæ singulis attendit, et de his sincere judicat, unde magis ex usu et bona voluntate pendet, quam ex doctrina et mentis præstantia.

Dico 3. *Moralis est Scientia omnino practica.*

Probatur. Tum ex illius fine, qui est practicus, scilicet dirigere intellectum ad bene regulandas operationes voluntatis. Tum ex ejus objecto, quod est etiam aliquid practicum, scilicet ipsum opus voluntatis, ut induit rationem honesti et turpis, ac bene vel male fieri potest a nobis. Tum demum ex ejus principiis, quæ sunt Practica, utpote ad synderesim pertinentia, quæ est habitus primorum principiorum practicorum, sicut intelligentia est habitus primorum principiorum speculativorum.

Quantum ad Divisionem hujus Philosophiæ Partis, secuti

eundem ordinem, quem tenuit Aristoteles, quidquid circa Mores dicendum occurrit, sex Quæstionibus complectemur. Prima erit de Ultimo Fine Morum, seu de Felicitate. Secunda de Subjecto Moralitatis, scilicet de actibus voluntariis, ubi præcipue de libertate agetur. Tertia de Passionibus, quæ participant Moralitatem, quatenus a recta ratione regulari possunt. Quarta de Bonitate et Malitia, quæ sunt Moralitatis species. Quinta de Virtutibus in communi, quæ sunt bonorum morum principia. Sexta de iisdem in particulari.

Verum antequam ad Moralem Doctrinam accedamus, quidpiam dicendum est de idoneo ejus Auditore. Aristoteles in eo tres exigit conditiones. Primam ex parte intellectus, nempe docilitatem, ut scilicet non exactam in Moralibus subtilitatem et Mathematicam certitudinem exigat, sed qualem natura rei patitur. Quippe, inquit lib. 1. cap. 1. *est hominis probe instituti tantam in unoquoque genere subtilitatem, ac tractationis exactitudinem desiderare, quantum rei natura recipit.* Cum igitur, ut superius dixerat, *in iis rebus quæ honestæ, quæque justæ sunt*, (id est, in Moralibus) *tanta sit dissensio, tantaque versetur erratio*, præcipue ubi ad particularia fit descensus, *satis erit, si in illa rudem quandam veri formam adumbremus.*

Secundam conditionem requirit ex parte affectus, ne scilicet afferatur ad hoc studium animus vitiis corruptus, ac passionibus serviens, sed qui ratione suos affectus dirigat. Moralis enim Speculatio circa Actiones versatur, et ideo, qui male afficitur circa Actiones, de Veritatibus Moralibus vix potest sincere judicare, sicut gustus depravatus de saporibus: unde inanem, atque inutilem operam in audiendo insumet, nec ex eo studio, quem oportet fructum, reportabit.

Tertiam demum exigit conditionem ex parte ætatis, ne scilicet, qui in hanc Scientiam incumbit, sit juvenis, sed maturus et gravis. Tum quia juvenes sunt actionum moralium adhuc imperiti. Tum quia passionibus in hac ætate fervidis, nondum satis robusta ad eas frænandas ratione, obtemperare solent. Verum, quia, ut egregie notat Aristoteles, quod juvenis sit ineptus ad Moralem scientiam: *Culpa non est in ætate, sed in eo, quod passionibus deordinatis convenienter vivat, et quidquid*

libuerit, effræni animo persequatur; ideo cum apud Christianos virtuti militet omnis ætas, juvenesque timore Domini, ac gratiæ Divinæ auxilio defectum rationis supplente, passiones suas frænare debeant et soleant, scientiæ Morali discendæ inepti habendi non sunt; ideoque Salomon in ipso doctrinæ moralis limine, id est, Prov. cap. 1. dicit se scribere: *ut detur parvulis astutia, adolescenti scientia et intellectus.*

QUÆSTIO PRIMA

De Ultimo Fine Morum, seu de Felicitate.

Tractationem Morum cum Aristotele auspicamur ab ultimo eorum Fine, quia hic est scopus *nobis*, ut ille ait, *tamquam sagittariis propositus*, ad quem in omnibus collimare debemus; mensura et regula totius rectitudinis moralis, clavus vitam nostram dirigens, rectamque inter vitiorum procellas tenens, ac veluti Sidus Nauticum, cui intendendo vitæ cursus ab errore, ac naufragio securus sit; potius dixerim portum, ad quem hujusce vitæ nostræ navigatio suspirat et tendit. Unde licet sit ultimus in assecutione, est tamen primus in intentione, proindeque in cognitione, quia nihil volitum, quin præcognitum; et ut sæpe advertit cum Aristotele D. Thomas, se habet in moralibus, sicut primum principium in speculabilibus, cujus cognitio præsupponi debet, tanquam cæterorum omnium fons, radix, et cardo. Quæ vero de Ultimo Fine, seu Felicitate, dicenda occurrunt, tribus complectemus Articulis. In 1. agemus de Ultimo Fine secundum se spectato. In 2. de Felicitate objectiva, seu de re, cujus adeptio hominem felicem efficit. In 3. de Felicitate formali, seu de adeptione illius rei, qua homo felix efficitur.

ARTICULUS PRIMUS

DE ULTIMO FINE MORUM HUMANORUM.

Actionum, quæ ab homine fiunt, pervulgata divisio est in *actiones humanas*, *et actiones hominis*. Actiones hominis dicun-

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

tur, quæcumque ab homine fiunt. Actiones vero humanæ sunt, quæ non solum ab homine, sed etiam modo homini proprio fiunt. Porro agendi modus homini proprius est, qui rationem, qua homines sumus, consequitur. Differt autem agens rationale ab aliis, quia cum cætera instinctu impetuque naturæ ad suos actus abripiantur, agens rationale per intelligentiæ lumen et voluntatis libertatem se ipsum regit, de suis actibus per propriam deliberationem disponit, sicque illorum dominium habet, unde actio humana proprie dicitur, ut definit D. Thomas 1. 2. q. 1. ar. 1. *Quæ ex voluntate deliberata procedit*, ratione scilicet præfulgente, ac in quem finem tendendum sit, ostendente; voluntate vero subsequente, ac non cæco naturæ impetu in bonum irruente, sed ex judicio rationis in id, quod expedire visum fuerit, se inclinante. Actiones vero, quibus alterutra deest conditio, id est, quibus aut rationis lumen non præfulget, aut voluntatis liber consensus non accedit, hominis quidem dici possunt, quippe ab eo fiunt; at non proprie humanæ, quia modo homini proprio non fiunt. Hujusmodi sunt motus primo primi, sic dicti, quod rationis judicium antevertant; interni plerique passionum insultus, quos mens advertit, sed voluntas non approbat; membrorum varii motus, quos duce sola imaginatione homo ciet, ut dum frigentes manus confricat, palpebras identidem claudit et aperit, cutem prurientem scalpit, etc.

Verum quia intellectus in tantum præfulget voluntati, eamque movet et dirigit, in quantum ei bonum ostendit, in quod tanquam in centrum inclinatur, ut in eo motus suos finiat et quietet; ideo necesse est, omnem actionem humanam tendere in aliquem finem, qui si ulterius non referatur, dicitur, *ultimus;* si vero ad alium ulteriorem ordinetur, dicitur *intermedius.* Porro quomodo definiatur finis, quid sit agere propter finem, et quomodo cum omnia naturalia quadantenus agant propter finem, sola agentia intellectualia sese dirigunt in illum, proindeque magis proprie dicuntur *agere propter finem*, abunde dictum est in Physica 1. par. disp. 2. quæst. 5. de Causa Finali.

Hic solum agemus de Ultimo Fine Morum, seu vitæ humanæ, circa quem quæri duo possunt. 1. An sit, et quid sit, seu quomodo definiatur. 2. An idem homo possit plures ultimos fi-

nes intendere, ac quomodo boni a malis in ultimo fine sibi præstituendo differant?

§. 1.

An detur Finis Ultimus vitæ humanæ, et quid proprie sit.

Finis duobus modis *ultimus* dici potest. Primo secundum quid, et respectu alicujus particularis negotii. Secundo simpliciter, respectu scilicet totius vitæ. In primis constat, in quolibet negotio dari aliquem ultimum finem, in quem tota ejus series tendat et terminetur; ut in Medicina, ejusque operationibus finis ultimus est sanitas; in studio scientiarum, cognitio veritatis; in bellicis expeditionibus, victoria et pax in dominio: habita enim sanitate quiescit sollicitudo Medici; veritate cognita, cessat inquisitionis studium; parta victoria, et pace gloriosa ac utili firmata, bellicæ curæ ac labores terminantur. Quæritur, an et totius vitæ sit aliquis ultimus finis, cujus adeptio appetitum omnino quietet, hominemque felicem constituat.

PRIMA CONCLUSIO

Necesse est dari aliquem totius humanæ vitæ finem ultimum. Ita Aristoteles hic, D. Thomas 1. 2. qu. 1. ar. 4. et communiter alii.

Probatur ratione D. Thomæ 1. 2. q. 1. ar. 4. Impossibile est, ut intentio hominis in dispositione vitæ procedat in infinitum in finibus: Ergo necesse est dari aliquem ultimum finem, in quo quiescat. Consequentia patet. Probatur antecedens. Tum quia generaliter in causis subordinatis procedi non potest in infinitum, ut probat Arist. 8. Phys. text. 34. Tum specialiter, quia si daretur processus in infinitum in finibus, nullusque esset, in quo voluntatis Intentio ultimo sisteret, nullus etiam esset, a quo voluntas primo moveri inciperet; Atqui necesse est dari aliquem finem, a quo primo voluntas movcatur, alias nunquam moveri inciperet; Ergo non datur processus in infinitum in finibus, sed debet esse aliquis ultimus, in quo voluntas tandem quiescat. Minor patet. Probatur major. Ultimum in assecutione, in quo voluntas quiescit, est primum in intentione, a

quo moveri incipit; ut patet in consultatione Medica, quæ quia ultimo quiescit in sanitate obtenta, primo incipit ex sanitate intenta: Ergo nisi daretur aliquis ultimus finis, in quo voluntas ultimo quiesceret, non daretur aliquid primum in intentione, a quo voluntas primo moveri inciperet.

Confirmatur ratione Aristotelis hic cap. 1. Nisi daretur finis ultimus humanæ vitæ, appetitus humanus esset irritus et inanis; Sed hoc dici nequit, cum omnis appetitus sit inclinatio impressa ex ordinatione primi moventis, scilicet Dei, qui nihil cassum facit, nec frustra movet: Ergo datur finis ultimus vitæ. Probatur sequela majoris; Ille appetitus est irritus et inanis, qui nunquam satiari potest et pervenire, quo tendit; atqui appetitus humanus nunquam satiari posset et pervenire quo tenderet, si in nullo posset ultimo quiescere: Ergo esset irritus et inanis; Maxime quia omnis inclinatio ad bonum, est propter quietem in bono, quod ideo dicitur *finis*, quia quietando finit et terminat desiderium appetitus: unde appetitus, qui nunquam quiescere potest, sed quocumque obtento ulterius procedit, est irritus et inanis.

Obj. Humanum desiderium in nulla re plene quiescit: Ergo non datur finis ultimus vitæ. Probatur antecedens ex ea inquietudine, qua homines nunquam bonis expletos nova semper accumulare desideria videmus: ut avari nunquam satiantur divitiis, voluptuosi voluptatibus, ambitiosi honoribus, sed semper in infinitum in suis desideriis procedunt: unde Aristoteles I. Polit. cap. 6. dicit: *Infinita concupiscentiæ existente, homines infinita desiderant.*

Resp. Nego antecedens. Ad probationem respondeo hanc humani cordis inquietudinem et novorum desideriorum accumulationem non probare, quod non detur finis ultimus, in quo appetitus humanus quiescat, aut quod ejusmodi homines non præstituant sibi aliquem finem ultimum in dispositione vitæ suæ; sed solum, quod illum finem nunquam obtinent, quia in illis rebus eum quærunt, in quibus non est. Omnis enim homo sibi quidem præstituit aliquem ultimum finem, quo plene obtento satiatus quiesceret; scilicet summum bonum, seu perfectam satisfationem, ex cujus intentione primo ad operandum movetur;

Sed quidam homines hanc perfectam satisfactionem, quam pro ultimo fine habent, in quibusdam quærunt, quæ ad illam minime sufficiunt: quibus proinde obtentis non quiescunt satiati, sed usu ipso cognita eorum insufficientia, iis spretis, ad nova quærenda procedunt. Et hæc est radix inquietudinis cordis humani felicitatem in bonis perituris quærentis; hocque pacto cuncti pravi in infinitum procedunt. In nulla enim re quiescunt, sed novis semper desideriis æstuant; nec miserum cor eorum bonis concupitis magis expletur, quam fabulosum Danaidum dolium aqua.

SECUNDA CONCLUSIO

Ultimus humanæ vitæ finis recte definiri potest, *Ille, quem propter se tantum volumus, cætera vero propter ipsum.* Ita definitur ab Aristotele lib. 1. Ethicorum cap. 1. et a D. Augustino 19. de civitate Dei, cap. 1.

Declaratur. In primis quod ultimus finis propter se tantum quæri debeat, palam est; si enim ad ulteriorem ordinaretur, ultimus non esset. Quod etiam cætera omnia ad ipsum referri debeant, suadetur. Primo quia primum in unoquoque genere est causa cæterorum; Sed ultimus finis est primum in intentione, ut ex dictis patet: Ergo est causa omnium, quæ intenduntur, seu ratio volendi cætera. Secundo appetitus omnia refert ad id, in quo solo ultimo quiescit; nisi enim referret ulterius, in illis ultimo quiesceret, ut de se patet; Atqui ultimus finis est, in quo solo ultimo quiescit appetitus. Ergo cætera debet tandem referre ad ipsum. Tertio demum; ultimus finis plene satiare debet appetitum, perfecte ipsi dominari, totaliter ei adæquari, alias non in illo ultimo sisteret, proindeque finis ultimus non esset; Atqui nec plene satiaret appetitum, si aliquid ad ipsum non pertinens quæreretur; nec dominaretur totaliter affectui, si omnes ejus motus sibi non subjiceret; nec adæquatur ei, si aliquid extra eum desideratur, quod propter ipsum non quæritur: Ergo ultimus finis est, propter quem cætera omnia volumus; quique proinde dicitur *felicitas*, seu *summum bonum*, eo quod in se omnia bona colligere debeat, eoque possesso perfecte satietur appetitus.

Porro qua ratione omnia referantur ad ultimum finem, seu beatitudinem, et quomodo amor illius sit fons, origo et radix omnium aliorum affectuum, declarari amplius potest non solo exemplo lucis, quæ quia est primum summumque visibile, est ratio videndi omnia colorum discrimina; aut exemplo motus cordis, qui, quia est primus vitæ motus, est causa a qua profluunt omnes vitales motus; sed adhuc longe præclarius comparatione apud D. Thomam frequentissima intellectus cum voluntate. Sic enim se habet amor ultimi finis in appetibilibus, sicut cognitio principiorum in intelligibilibus: unde sicut prima principia sunt prima cognita, ita beatitudo, seu finis ultimus primum volitum; Et sicut non assentimur particularibus conclusionibus, nisi quatenus cohærent cum primis principiis, ita nec volumus bona particularia, nisi quatenus connexa sunt cum ultimo fine, scilicet beatitudine; Et demum sicut cognitio principiorum movet ad omnes alias cognitiones, quatenus per eam illustrati, cætera intelligimus, ideoque radix est omnium cognitionum, imo cæteræ cognitiones non sunt nisi quædam illius primi luminis propagationes et diffusiones, ita primus ille beatitudinis amor movet ad alios amores, quatenus per illum excitati, ea, quæ ad ipsum ducunt, quærimus, estque prima omnium affectuum radix; imo cæteri affectus non sunt nisi quidam illius primi amoris rami, propagines ac diffusiones; seu lineæ, ab hac circumferentia natæ, et in ejus centrum, scilicet beatitudinem, terminatæ: unde præclare Boetius 3. de Consol. Prosa 2. *Omnis Mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire.* Et D. Augustinus lib. 13. de Trin. cap. 5 *Omnes homines beati esse volunt, et hoc ardentissime appetunt, et propter hoc cætera appetunt.*

Obj. Illi, *quorum Deus venter est*, ut loquitur Apostolus ad Philippenses 3. habent sine dubio illum pro ultimo fine: Sed non referunt omnia ad ipsum: Ergo non est necesse, ut omnia referantur ad ultimum finem. Probatur minor. Qui enim fieri potest, ut ad tam vile, angustum, tam brutale bonum humana voluntas tam late patens omnes affectus referat et coarctet?

Resp. Nego minorem; ob id enim dicuntur ab Apostolo ha-

bere ventrem, id est, voluptates ventris, pro Deo, quia cuncta aliquatenus ad ipsas referunt. Id vero quomodo fiat, facile intelligetur; si rem altius repetendo annotemus; beatitudinem, seu perfectam appetitus satiationem esse finem ultimum omnium hominum. Licet autem humanus appetitus tam late pateat, ut sola boni infiniti possessione satiari possit, homines tamen falsa existimatione decepti plenam desiderii satietatem sæpe reponunt in rebus angustæ, umbraticæque bonitatis: ut avari in pecunia, voluptuosi in delitiis corporis, ambitiosi in honore; quatenus putant, in his rebus se sui desiderii perfectam quietem reperturos; et ideo, dicuntur eam habere pro Deo suo, id est, pro summo bono. Hujus vero miserrime deceptionis radix est, quod homo in hac mortali carne passionibus potius, quam ratione agitur; *corpus enim, quod corrumpitur, aggravat*, id est, affectibus ex se natis trahit, *animam:* unde quid sibi bonum sit, passionum magis gustu, quam rationis lumine sæpe determinat. Contingit autem, passionem aliquam ita vehementer intendi, ut cæteras opprimat, aut ad se trahat, sicque voluntati sola dominetur; quam ita excæcat, et coarctat, ut solum illius passionis bonum advertat et appetat; sicut oculus per foraminis angustias respiciens, ea solum advertit, quorum species foramen admittit: unde sic coarctata voluntas illo unico bono obtento se perfecte felicem fore putat, ideoque omnem affectum ad ipsum dirigit, quod præcipue videre est in hominibus profani amoris œstro percitis. Verum quando boni amati possessione passionis ardor sedatur, voluntas quasi laxato vinculo nativam ad amplitudinem redit, illiusque boni insufficientiam detegens nova quærit, quibus vastissimum desiderii hiatum explere possit. Et hæc est ratio, cur mali suam felicitatem in vilissimis rebus ponant, et tamen in nullo quiescere possint, sed novis semper desideriis æstuent.

§. II.

An Homo plures Fines ultimos habere possit, et quomodo in Fine ultimo sibi præstituendo mali a bonis differant.

Quantum ad primam tituli partem, non procedit de Fine ultimo quasi materialiter sumpto, pro re scilicet, in qua homo

suam felicitatem reponit, debeatne esse una simplex, an possit ex pluribus sub una totali ratione boni perfecti apprehensis integrari. Quippe constat, homines ad suam perfectam felicitatem plura, eaque diversissima requirere, opes, honores, ingenium, delicias, etc. Sed procedit de Fine ultimo formaliter spectato, pro ipsa ratione summi boni, an scilicet rationem summi boni possit homo pluribus rebus ita tribuere, ut simul quamlibet divisim sumptam habeat pro ultimo fine.

PRIMA CONCLUSIO

Impossibile est, hominem plures ultimos Fines simul et semel habere, Ita D. Thomas 1. 2. q. 1. a. 5. et communiter alii.

Probatur 1. Authoritate Christi Domini Matth. 7. dicentis: *Nemo potest duobus Dominis servire;* Atqui finis ultimus est, qui totaliter affectui dominatur, ut ex dictis patet: Ergo idem homo non potest simul et semel habere duos ultimos fines.

2. Ex ipsa ultimi finis definitione, ac ejus proprietatibus. Finis ultimus est, qui ad nullum alium, sed ad quem omnia referuntur, qui perfecte satiat appetitum, qui est summum, ac plenum appetentis bonum; Atqui si homo duos ultimos fines haberet, ad neutrum eorum omnia referrentur, cum saltem unus ad alium non ordinaretur; neuter perfecte satiaret appetitum, cum obtento uno, alius adhuc esset appetibilis, neuter esset summum, ac plenum appetentis bonum; ut enim arguit Boetius 5. de Consol Prosa. 2. *Summum bonorum cuncta intra se continet, quia si quid abforet, summum esse non posset; quoniam relinqueret extrinsecus, quod posset optari*: Ergo finis ultimus cujuslibet hominis non potest esse nisi unicus.

3. Demum quod naturaliter appetitur, non potest esse nisi unum; Sed finis ultimus naturaliter appetitur: Ergo non potest esse nisi unicus. Major videtur certa, quia natura est determinata ad unum: unde sicut unius rei non est nisi unica forma ad unam rei speciem determinata, ita nec nisi unica inclinatio naturalis ad unum finem tali formæ proportionatum. Minor vero declaratur. Nam licet res, in qua reponendus est ultimus finis, non sit a natura determinata, attamen amor ultimi finis,

seu beatitudinis, est naturaliter inditus voluntati: siquidem ut egregie arguit D. Thomas Quæst. 16. de Verit. artic. 2. *Cum natura in operibus suis bonum intendat, et conservationem eorum, quæ per operationem naturæ fiunt, in omnibus naturæ operibus semper principia sunt permanentia, immutabilia et rectitudinem conservantia.* Unde ut ait 1. 2. q. 17. ar. 9. ad 3. *Principia oportet esse naturalia;* Atqui amor finis ultimi est principium omnium affectuum: Ergo oportet, ut sit naturaliter inditus voluntati, sicut cognitio principiorum naturaliter inest intellectui.

Obj. Non repugnat, ut quis se felicem fore arbitretur, si aut summas divitias, aut summos honores obtineat: Ergo duos ultimos fines sibi potest proponere.

Resp. Repugnare, ut qui res duas sibi appetibiles judicat, alterutra se summe felicem fore arbitretur. Nam una obtenta, altera nihilominus sollicitaret ejus affectum; imo jam sollicitat in hypothesi.

Quantum ad secundam tituli partem, in primis constat, omnes homines sive bonos, sive malos in hoc convenire, ut beatitudinem, seu perfectum, plenumque bonum appetant, ut ultimum finem. Certum est præterea secundum rei veritatem, hoc bonum, hanc hominis beatitudinem in unica tantum re posse reperiri, quamvis eam varii in variis requirant, quatenus, ut præclare ait Boetius 3. de Cons. *Cum mentibus hominum veri boni sit naturaliter inserta cupiditas, ad falsa devius error adducit.* Superest igitur malos a bonis differre, non in appetitu beatitudinis, sed in modo determinandi sibi hanc beatitudinem, quatenus excæcato intellectu, depravatoque vitiis, ac passionibus affectu, illam in his rebus quærunt, in quibus non est, ea re neglecta; in qua vere est, et hoc modo quærunt, quo minime debent, imo quo nequaquam reperient. Cæterum cum in hac beatitudinis inquisitione pravi homines tot, tamque diversis viis procedant, et eorum cor veluti æstuosum mare tot, tamque invicem pugnantibus cupiditatibus agitetur, difficile est, in his affectuum ambagibus hujus Labyrinthi filum adinvenire, et unum tot, tamque erraticis motibus scopum determinare, in quo et omnes mali conveniant, et a bonis differant. Porro rem non

discutimus de homine, ut elevato ad finem supernaturalem, et secundum principia fidei, quo pacto spectat ad Theologos, sed præcise spectato in ordine naturæ, et quatenus ea de re veritatem venari possumus ex principiis lumine naturali notis. Hoc posito, sit

SECUNDA CONCLUSIO

Differunt Mali a Bonis, quod Mali sibi pro fine ultimo præstituant bonum proprium taxatum, non secundum rationis regulas, sed juxta effrænis, depravatæque passionibus voluntatis libitum; proindeque in his rebus, in quibus minime reperitur, quærendam: Boni vero e contra summum suum bonum, ac beatitudinem juxta rectæ rationis regulas sibi determinent, proindeque in illa re quærant, ubi vere reperitur. Quænam autem res illa sit; dicetur Articulo sequenti. Unde finis ultimus Malorum est bonum proprium, *non absolute*, sed *dissolute* quæsitum, finis vero ultimus Bonorum est bonum proprium, *non dissolute*, sed *recte, et conformiter ad regulas rationis spectatum.*

Conclusio desumitur ex Aristotele 9. Ethic. cap. 8. ubi postquam statuit, quemlibet maxime se ipsum amare, sibique bona procurare, inter bonos et malos illud discrimen statuit, quod mali in procurando sibi bono *suis cupiditatibus, et affectibus, eique animi parti, quæ rationis expers est, obsequantur*, proindeque in bonis fallacibus suam beatitudinem constituant, *in pecunia, in honoribus, in voluptatibus denique corporis, sibi ipsis majorem partem tribuendo, ac vindicando:* unde et a multitudine hominum, quæ ea bona magni æstimat, mali dicuntur *philauti*, id est, *sui amatores*, eo quod immoderate hæc sibi procurent. At vero boni *res pulcherrimas, atque optimas sibi tribuant, sed ei sui parti, quæ principatum tenet,* (id est, rectæ rationi) *gratificantes, et omnibus in rebus obtemperantes.* Ex quibus

Probatur conclusio. Appetitus corruptus differt a recto, quod cum uterque bonum proprium quærat, (quippe cum omnis appetitus sit inclinatio in bonum proprium naturæ, a qua fluit) rectus omnes motus suos rationis ductu regat; pravus vero effræni licentia rationis metas excat; Atqui mali in determinando

sibi fine, et quærendo bono ducuntur appetitu corrupto, ideo enim mali sunt; boni vero appetitu recto: Ergo differunt mali a bonis, quod mali sibi ultimum finem determinent in bono proprio non secundum rectæ rationis regulas, sed juxta pravæ voluntatis libitum taxato; boni vero in eodem bono proprio a recta ratione regulato.

Porro quomodo voluntas hominis boni a charitate altius evecta bonum proprium ulterius referat in Divinum, quatenus est in se ipso, id est, quatenus est bonum ipsius Dei; et quomodo voluntas peccatoris quantumvis moralibus virtutibus instructi, postquam per peccatum exclusa charitate a bono Divino, ut est in se, excidit in bono proprio culpabiliter torpeat, expendere pertinet ad Theologiam.

Cæterum, quod dixi in conclusione, malos repudiato rectæ rationis ductu in proprium bonum, ac felicitatem cæco impetu irruentes, eam in his rebus quærere, in quibus minime sint reperturi; proindeque quidquid immoderata sibi satisfaciendi aviditate moliantur, semper inquietos, inanes, ac miserrimos remanere, non solum sancti Prophetæ, ac sacri Doctores cælitus edocti nobis vehementer inculcant, sed etiam solo rationis lumine, ac vi pervidit, luculenterque expressit Aristoteles 9. Ethicorum cap. 4. cujus verba aureis characteribus inscribi digna non pigebit pro hujus Articuli epilogo referre. Hujusmodi autem sunt. *Semper* (improbi) *secum pugnant ac dissident, aliaque volunt, alia concupiscunt. Iis enim spretis, ac rejectis, quæ sibi bona esse opinantur, jucunda sequuntur, et quæ sunt damnosa, sumunt* (quippe ut Poeta ait, *aliudve cupido, mens aliud suadet.*) *Propter ignaviam autem, ac desidiam ab iis agendis, quæ sibi optima ducunt, longe se removent, et cum multa facinora admiserint, propter improbitatem vitam oderint ac fugiunt, sibique violentas manus inferunt. Quærunt, quibuscum dies totos ducant, seipsos autem fugiunt. Multa enim gravia, atque horrenda recordantur; taliaque rursus, cum soli sunt, expectant, tantisper autem, dum cum aliis sunt, obliviscuntur. Cum sit nihil in eis amabile, nihil illius amicabilis affectus, qui solet esse inter amicos, habent ad se ipsos. Neque enim secum una lætantur, neque una dolent, sed in eorum a-*

animo discordiæ, ac seditiones concitantur, quatenus altera pars animi propter improbitatem, quia a quibusdam reprimitur, dolet, [pars scilicet sensitiva] *altera* (pars rationalis scilicet, quæ judicat abstinendum esse a malo) *interdum lætatur, et huc trahit altera, illuc altera, animum quasi discerpentes. Quod si fieri non possit, ut quis simul doleat et lætatur, at certe pravus, paullo post quod lætatus sit, dolore conficitur, nolletque hæc sibi voluptatem attulisse. Malos enim assidue actionum suarum pœnitet. Non videtur igitur homo malus ne in se ipsum quidem amico esse animo, quia nihil habet amabile.* Unde tandem peregregie concludit. *Quod si ita affectum esse valde est miserum, accerrima contentione fugienda est improbitas, operaque cuique danda, ut sit vir bonus.* Cujus pacatissimam, jucundissimamque vitam paullo ante descripserat.

ARTICULUS SECUNDUS

DE FELICITATE OBJECTIVA, SEU DE RE, (1) CUIUS POSSESSIO HOMINEM NATURALITER FELICEM EFFICERE POTEST.

Cum in felicitate duo sint, res qua felices sumus, et consecutio illius rei; primum dicitur *felicitas objectiva;* secundum

---

(1) *Res, in qua, ut in objecto, totius humanæ vitæ finis ultimus reponendus est, ea certe est quam homines, ipso naturæ impulsu, et quærunt semper et repetunt indesinenter. Quod ergo sit* ultimus finis *humanæ vitæ, isque* unus, non plures, *non tam sensu, quam ratione demonstratur, et pene a nemine impugnatur. Ac satis, abunde luculenterque id præstitit Auctor, ut neque nostra, neque aliena illustratione egere videatur.*

Veritas hæc quam uti inconcussam omnes omnium temporum philosophi, (si Epicureos excipias) tenuerunt, Voltairium *non deterruit, quin innata sua impudentia asseruerit* summum bonum *(idest ultimum finem)* et summum malum chimæras esse. Quærere vellem, *inquit. Dict: art. Bien.* quid sit summum cæruleum, quid summus sapor, quid summum ambulare, quid summum legere? Summum bonum est, quod nos tanta vi delectat, ut aliud delectabilius sentire nequeamus: summum vero malum, quod sensu omni nos privat. »

Sed hominem ineptissimum, planeque in philosophia rudem, jam antea confutarat D. Th. tum 1. 2. q. 34. a. 3. tum a-

felicitas formalis. De ista inferius dicetur, de felicitate vero objectiva nunc nobis sermo est. Quamquam vero in ea totius Moralis cardo vertatur, utpote cum sit omnium actionum finis,

---

libi. Et certe voluptates corporeæ, ut et dolores, certis limitibus circumscribuntur, quibus prætergressis, sensus ideo corrumpuntur, quia corporei sunt. Verum talia bona, vel mala, non totius hominis sunt, sed inferioris ejusdem partis nempe corporis. Bonum vero totius hominis, quod totum ipsum, semel, ac semper perficit, et complet, in ea præsertim, quæ superior, ac nobilior est, parte constituitur, nempe anima. Itaque veritas prima *eaque completissima;* bonum *deinde summum, cætera continens et naturaliter conquisitum, hominem totum spectant. Tamen cum in hac mortali vita assequi ea nequeant, in altera certe expectanda sunt.*

Quod Voltairius reponit de summo cærulco, sapore *etc. non tam ineptum, quam sibi ipsi contrarium est. Si inter colores cæruleos, sapores etc. non datur summus, frustra assignantur gradus magis, vel minus cærulei; nulla enim inter eos esset differentia. Caeterum magis et minus dicuntur in ordine ad* maximum. *Cum ergo bona, et mala, quibus afficimur sint magis vel minus bona, vel mala, sequitur, quod adsit summum Bonum (vel etiam malum saltem relative), quibus sublatis nec minus bona, nec minus mala darentur.*

Satis ergo cuique patet, quam acuta, eaque absoluta sit Voltairiana assertio; ut non immerito ei quadret D. Mallet *Epitaphium.*

En tibi dignum lapide Voltairium
Qui
In Poesi Magnus,
In Historia Parvus,
In Philosophia Minimus,
In Religione Nullus,
Cujus
Ingenium Acre,
Iudicium Præceps,
Improbitas Summa:
Cui
Arrisere Mulierculæ,
Plausere Scioli,
Favere Prophani.
Quem
Irrisorem hominum Deùmque
Senatus Populusque Atheo Physicus
aere collecto
Statua donavit

mensura, et præmium, (1) in nulla tamen Philosophiæ parte vehementius erraverunt antiqui Philosophi lumine fidei destituti. Cum enim formarent sublimem, magnificam, augustamque felicitatis ideam, nullum in his bonis, quæ in hominem cadere possunt, detegebant satis amplum, purum et excelsum ad tantum munus implendum. Unde, ut inquit D. Thomas 3. contr. Gent. cap. 48. *Magnam hinc inde patiebantur angustiam eorum præclara ingenia*, nec, quo se verterent, (2) satis in promptu habebant. Quidam hominem exacte felicem esse posse desperantes, eam vitam beatam dixerunt, non quæ bonis undique affluret sed quæ minus misera esset. Quorum nomine Plinius: *Si verum judicium ferre volumus*, inquit, *ac repudiata omni fortunæ ambitione decernere, mortalium nemo est felix. Abunde igitur atque indulgenter fortuna decidit cum eo, qui jure dici non infelix potest. Nam*, inquit Cicero 5. Tuscul. *ut quæstuosa mercatura, fructuosa aratio dicitur, non si altera semper omni danno, altera omnis tempestatis calamitate semper vacet, sed si multo majori ex parte existet in utraque felicitas, sic vita non solum si undique referta bonis est, sed si multo majore et graviore ex parte bona propendent, beata recte dici potest.*

Sed animosiores hac in parte Stoici, ut plenam felicitatem homini vindicarent, certissime adstruebant, virtutem esse sum-

---

(1) *Hinc necessitas ab ultimo fine exordiendi, ut apud scholasticos in more est; quo ignorato, et humanæ actiones, quæ, a fine impulsum, et directionem obtinent, in incertum vagari oporteret. E contra, ut optime hac in re Cicero;* Hoc constituto in philosophia, constituta sunt omnia. Nam cæteris in rebus, sive prætermissum, sive ignoratum est quidpiam non plus incomodi est, quam quanti quæque earum est, in quibus neglectum est aliquid. Summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est. Ex quo tantus error consequitur, ut in quem portum se recipiant scire non possint. Cognitis autem rerum finibus, cum intelligitur quid sit, et bonorum extremum, et malorum, inventa via est, conformatioque omnium officiorum.

(2) *Idipsum fatetur Seneca, de vita beata c. 1.* Cum *inquit*, vivere omnes beate velint, ad pervidendum quid sit, quod beatam vitam efficiat caligant. *Nec mirum: ii omnes, in rebus sensibilibus quærebant, quod invenire impossibile erat. Oportuit enim, hominem de cœlo instrui, ac per revelationem divinam certiorem reddi circa suæ beatitudinis objectum.*

mum bonum, vitium vero summum, imo unicum malum; proindeque sapientem, id est, omni virtutum dote ornatum virum, etiam in Phalaridis tauro, ac exquisitissimis doloribus esse perfecte felicem. Quidam felicitatem perfectam reponebant in tranquillitate animi, quam Democritus *uphiomie* seu *euxo* appellabat, quasi *bonum animi statum.* Heraclitus vero *earixerin* id est, *placabilitatem*, seu *pacationem animi.* Pyrrho autem *à archxiæ* id est, *statum animi imperturbabilem*, et qualem magnifice describit Horatius 3. Carm. Ode 8. his verbis:

Justum et tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium,
Non vultus instantis tyranni
Mente quatit solida, nec Auster
Dux inquieti turbidus Adriæ,
Nec fulminantis magna Jovis manus.
Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ.

Anaxagoras, Possidonius, Herillus, Pythagoras, et alii ad felicitatem principalius exigebant rerum Cognitionem, ac Contemplationem. Aristoteles vero, cum Contemplationi, ac Virtuti primas daret, addebat præterea bona fortunæ et optimum corporis statum. Aristippus et cum eo Cyrenaici cæteris omnibus delicias corporis præferebant, quem brutalem errorem multi e vulgo pravorum in praxi sequuntur, cum alii divitias et voluptates, alii honores et imperia, ut præcipua bona consectentur. Imo, quasi homines ad se ipsos excruciandos geniti essent, quisque solet in iis felicitatem reponere, quæ sibi cum desint, in aliis admiratur: ut ignari in scientia, pauperes in divitiis, ægroti in sanitate, subditi in principatu, etc.

Demum ne singula memorem, (1) notissimum est, Epicurum

---

(1) *S. Augustinus lib. 19. de Civit. Dei, ex Varrone 288. enumerat sententias philosophorum, quorum alii in corpore,*

vitam beatam in voluptate reposuisse: quam vero intellexerit, an animi, an corporis, an utriusque nihil attinet discutere. (1) Unum adnotare juvat, illum ut puriores pararet voluptates sive bonis, sive malis, illa omnia convellere fuisse conatum, quibus fruitio voluptatis turbari solet. Unde negavit vigilantem supra nos Dei Providentiam, cujus formidabilis censura et ultor oculus lancinat inter ipsas delicias corda malorum. Omnia naturæ opera retulit ad ludum Atomorum, ut ea securius spectaremus, nihil ex tam innoxiis causis formidantes. Mortis pavorem cunctas vitæ delicias amaritudine diluentem avertere studuit, di-

---

alii in animo, alii demum in utroque felicitatis objectum determinarunt.

(1) *Ne tantæ immoralitatis obstupescerent, quibus systema Epicuri in deliciis est, eum excusare conati sunt Laertius, Seneca, et ultimo Gassendus, putantes, eum non de sola corporis voluptate fuisse locutum, sed animi etiam. Ipse, inquiunt, virtutes colere præcepit, et voluptates corporeas continere jussit. Verum Epicurum de summa hominis felicitate prave sentientem accusant antiqui Ecclesiæ Patres Ambrosius, Isidorus Pelusiota, Clemens Alex: Theodoretus, et D. Thomas, qui excusantium effugium præcludit. 3. cont. gent. c. 27.* Epicurei, *inquit* qui voluptatem summum bonum extimabant, diligenter colebant virtutes, sed tamen propter voluptatem; ne scilicet per contraria vitia, eorum voluptas impediretur. Gula enim per immoderantiam cibi dolores corporis generat. Propter furtum aliquis carceri mancipatur; et ita diversa vitia, diversimode voluptatem impediunt. *Omnia ergo, ne quidem exceptis virtutibus, ad voluptatem uti ad finem ultimum referebant.*

Ex antiquis plus aliis, hac in re, errarunt Aristippus, et Epicurus. Sibi ipsis relicti, lumine destituti superno, passionibus obruti, non mirum si in tantam absurdam devenerint sententiam. Plus certe mirandum, quod post tot sæcula in quibus prava hæc doctrina jam absoluta et oblita habebatur, denuo illi in vitam revocaverint, qui christianos se esse fatebantur, Grotius, Hobbesius, Puffendorfius, Thomasius Wolfius, Heineccius, et ex Italis Antonius Genuensis, Catholicus ipse, et Sacerdos. Hi surripuerunt sibi laudem restitutæ jurisprudentiæ, quorum nefanda principia, quæ in Epicureorum systemate fundantur, licet, societatem, religionemque omnem susdeque vertant, perfectæ tamen scientiæ moralis institutores Sciolorum vulgus appellat.

cendo, eam esse nihilum, et post ipsam nihil nostri superesse, quo dolere possimus, proindeque non magis timendam, quam somnum. Unde consequenter pœnas mali in altera vita paratas in fabulis habuit. Uno verbo in tota sua Philosophia huc collimavit, ut omnem animi anxietatem, laborem, curam, pavorem, dolorem vel penitus aboleret, vel saltem deliniret; efficeretque, ut homines præsentis vitæ usuram, quoad Natura concedit, jucunde, blandeque carperent, ut pereleganter describitur Sapientiæ 2. aut, ut rem dicam brevius, ut secure impii essent. Verum, ut hic omnibus sententiis, quatenus veritati obstant, confutatis, vera sententia stabiliatur.

§. I.

Felicitatem Hominis in nullo bono creato posse consistere.

PRIMA CONCLUSIO

Felicitas hominis non consistit in divitiis. Conclusio est contra Avaros, qui tanta cura opes sectantur, ut quasi pro summo bono habeant: unde Apostolus vocat avaritiam, *simulacrorum et idolorum servitutem.*

Probatur ratione D. Thomæ 1. 2. quæst. 2. ar. 1. Divitiæ aliæ artificiales sunt, ut denarii: aliæ naturales, ut frumentum, vinum, etc, Primæ sunt propter secundas, secundæ vero propter vitæ substentationem: ergo neutræ sunt finis ultimus, sed tantum media ad aliquem finem, scilicet vitæ substentationem. Unde annumerantur inter bona utilia, quibus repugnat ratio finis ultimi, ac beatitudinis.

Confirmatur 1. Bonum hominis consistit magis in retinendo beatitudinem, quam in emittendo ipsam. Sed sicut Boetius 3. de Consol. dicit: *Divitiæ effundendo magis, quam coacervando melius nitent; siquidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas.* Unde comparantur fimo, qui dispersus prodest, agros impinguando, coacervatus vero fœtet: Ergo in illis beatitudo non consistit.

2. Pecunias consequitur cura servandi, sitis augendi, timor amittendi. Præterea segritici fomenta sunt, litium rixarumque

incentiva, scelerum irritamenta, virtutis impedimenta; ideoque a Christo spinis comparantur, quæ virtutum sementem suffocant; imo sæpe, ut dicitur Eccles. 5. *Conservantur in malum domini sui* nec unquam ejus appetitum satiant; sed, quæ quidem habentur, contemnuntur, quæ non habentur, anxie quæruntur. Unde præclare Bernardus: *impossibile est, cor satiari auro, sicut nec corpus aura:* Ergo non faciunt felicem suum possessorem, sed potius famelicum.

3. Demum, ut omnes concedunt, felicior est pauper sanus, quam dives podagra, aut aliis doloribus lancinatus, hic enim vellet sanitatem totis thesauris coemere. Imo pauper Aglaus Psophidius in Arcadiæ angulo parvum, seu annuis victibus sufficiens prædium sine ulla cupiditate colens Gyge rege amplissimo felicior habitus est ab Oraculo, ut refert Plinius lib. 7 cap. 48. Et ne plura commemorem, nullus est, qui Respublicas Romanam, Lacedæmoniensemque beatiores fuisse non arbitretur, cum sine divitiis ista Græciæ, illa magnæ orbis parti virtute armisque imperaret, quam cum succedentibus divitiis, ac earum pedissequis vitiis utraque labefactata est: Ergo divitiæ ad felicitatem hominis non conferunt.

Objici posset pro avaris. Illud videtur esse summum vitæ humanæ bonum, quod maxime dominatur affectui hominum, et in quo cætera humana bona continentur; Atqui divitiæ maxime dominantur affectibus hominum, juxta illud Ecclesiast. 10. *Pecuniæ obediunt omnia*, et aliud ex Poeta tritum:

. . . . . , *Quid non mortalia pectora cogis*
Auri sacra fames?

Similiter in divitiis cætera humana bona quadantenus continentur: unde Aristoteles 5. Ethicorum: *Ad hoc*, inquit, *nummus inventus est, ut sit quasi fidejussor habendi pro eo, quodcumque homo voluerit.* Quod luculenter expendens Horatius Serm. lib. 2. Satyra 3. ait:

. . . . . *omnis enim res,*
Virtus, fama, decus, divina, humanaque pulchris
Divitiis parent, quas qui construxerit, ille
Clarus erit, fortis, justus, sapiens etiam, et rex,
Et quidquid volet.

Ergo divitiæ sunt maximum hujus vitæ bonum.

Resp. Divitias dominari solum affectibus stultorum, qui venales animas habent. Nam vir sapiens, ne minimum quidem turpe admittet propter cupiditatem divitiarum, ut videre est, non solum in veris Christianis, qui cælitus sunt edocti: *Beatos esse pauperes spiritu*, sed etiam in pluribus Antiquis, qui solo rationis lumine illustrati animum a divitiarum corruptela immunem servaverunt, ut patet in Lacedæmoniis et Antiquioribus Romanis. Adde, quod ejusmodi divitiarum dominium in animos hominum non est blandum, dulceque imperium, quale summum bonum decet, sed dura quædam tyrannis, quæ mentem misere opprimit, et sexcentis malis reddit obnoxiam: nam, ut ait Apostolus, *radix omnium malorum cupiditas.* Unde avari comparantur servis illis, qui apud Æthiopes Macrobios, aureis catenis vinciebantur, quos eleganter Tertullianus vocat *tanto miseriores, quanto ditiores.* Quæ vero bona in divitiis contineri dixit Aristoteles, sunt solum venalia, id est, minora: nam spiritualia vendi non possunt, ut scientia et virtus. Unde Salomon Prov. 17. *Quid prodest stulto habere divitias, cum sapientiam emere non possit?* Quod vero satyrice, ironiceque dixit Poeta, divitem esse justum, sapientem, etc. Intelligendum est non secundum veritatem, sed secundum adulationem; quatenus homines blandiendo divitibus, eis virtutes et dotes tribuunt, a quibus longissime absunt.

SECUNDA CONCLUSIO

Felicitas hominis non consistit in honoribus. Conclusio est contra ambitiosos, qui honoris causa cuncta moliuntur.

Probatur tribus momentis. 1. Felicitas debet esse in eo, qui felix est, tanquam bonum ipsi intrinsecum; Atqui honor est in honorante, et non in eo, cui defertur, respectu cujus est tantum denominatio extrinseca nihil in eo boni ponens: Ergo non eum felicem efficit.

2. Honor est duntaxat testimonium excellentiæ, quam non facit, sed supponit, cuique quasi tributum et appendix accedit; Sed felicitas est bonorum excellentissimum: Ergo honor eam non facit, sed supponit.

3. Bonum, quo felices sumus, debet esse solidum, ac stabile; Sed honor est instabilis et inanis, utpote qui pendet ex opinione hominum. Unde Jacobi 4. comparatur *Vapori ad modicum apparenti*, et Sapient. 2. *Umbræ transeunti*, et Danielis 2. *Marinis fluctibus;* imo, ut inquit Seneca ad Polybium: *Honores cum labore possidentur, cum invidia conspiciuntur, eosque ipsos, quos exornant, onerant et premunt:* Ergo felicitas non consistit in honore.

Dices. Beatitudo est præmium virtutis, ut ait Aristoteles 1. Ethicorum; Sed, ut idem dicit 4. Ethicorum, honor maxime videtur esse id, quod est præmium virtutis: Ergo est ipsa felicitas.

Resp. Cum D. Thoma 1. 2. quæst. 2. ar. 2. *quod honor non est præmium virtutis, propter quod virtuosi operantur; sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quasi a non habentibus ad dandum majus.* Sicut Rex Persarum a quodam paupere haustam utraque vola e fluvio aquam pro dono libenter acceptasse fertur. Si autem propter honorem fieret opus, jam non esset virtus, sed magis ambitio. Unde qui sincere virtutem colit, etiam dispendio famæ et honoris recta operatur, ut videre est in Apostolis, qui ibant gaudentes a conspectu concilii, quoniam digni habiti essent pro nomine Jesu contumeliam pati.

TERTIA CONCLUSIO

Felicitas non consistit in gloria et fama. Conclusio videtur esse contra Antiquitatis dictos Heroas, qui gloriæ et famæ gratia cuncta gerebant.

Probatur 1. Felicitas debet consistere in bono solido et vero. Sed, ut ait Boetius 3. de Consol. Prosa 6. gloria fallax sæpe et turpis est. *Plures enim magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt, quo quid turpius excogitari potest? quam qui falso prædicantur, suis ipsis necesse est laudibus erubescant:* Ergo in illa non consistit felicitas.

2. Gloria, ut ait Ambrosius, est *clara cum laude notitia*, cujus fama est quædam divulgatio. Notitia autem Divina est quidem causa rerum, ideoque in ea, ut in causa vera felicitas consistit: unde D. Francisci effatum: *Domine, tantus unusqui-*

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

sque est, quantus tibi apparet. At vero humana notitia causatur a rebus: unde bonos non facit, sed supponit, si vera sit; si autem falsa, ad felicitatem nihil juvat, sed infelicem reddit eum, qui propriæ conscientiæ testimonio confusus, de ea, veluti de falso teste erubescit: unde qui vere sapit, famam non quærit, *sed etiam in nemore solus*, ut inquit Plato, *aut Gygis annulo protectus virtuose agit.*

QUARTA CONCLUSIO

Felicitas hominis non consistit in potestate.

Conclusio est contra quosdam Politicos, qui summum hominis bonum in principatu collocantes, divina humanaque huic fini inservire cogunt, juxta illud a Cæsare usurpatum ex Euripide: *Si violandum est jus, regnandi causa violandum est; cæteris rebus pietatem colas.* Unde antiqui Romani, quorum Respublica ex latitudine dominii felicitatem suam æstimabat, sancita religiose fœdera, cum dilatando imperio obstarent, callidis interpretationibus corrumpebant, uti et nunc Turcæ faciunt.

Probatur 1. Felicitas omnem sollicitudinem et metum abigere debet; Sed potestas animum potius innumeris curis et pavoribus lancinat, ut egregie indicavit Dionysius Siciliæ Tyrannus, se ipsum comparando homini inter lautissimas dapes epulanti, cujus capiti gladius tenui filo vix retentus, et tantum non cadens impenderet: Ergo potestas non felicem, sed miserum hominem efficit, et ut de Curru Solis imperito Phaetonti concesso ait Ovidius:

. . . . . *Hoc vero nomine pœna,*
Non honor est.

Quod etiam egregie Boetius 3. de Cons. his verbis expressit: *Potestas sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit. Felicem censes, cui Satellites latus ambiunt, qui quos terret, ipse plus metuit?*

2. Potestas se habet per modum principii procurantis felicitatem alienam: dat enim jus applicandi alios, et instituta est,

ut dicit Apostolus, a Deo propter bonum Reipublicæ, malorum punitionem, bonorum protectionem: Ergo ipsa non est felicitas, sed potius medium quadantenus inserviens felicitati.

3. Felicitas firmat hominem in bono. Atqui potestas se habet indifferenter et ad bonum, et ad malum, ut patet in bonis et malis Principibus: Ergo non constituit felicitatem.

4. Vel princeps abutitur potestate, vel bene utitur. Si abutatur, dominium est ei muscipula, et certissimæ ruinæ occasio, ut patet in Tarquiniis, Cæsaribus, Dionysiis, etc. Si vero bene utatur, dominium est ipsi labor, et onus, ut patet in Moyse, Lycurgo, Solone, Codro, etc. Vulgus tamen principes putat felices, quia videt solum exteriorem splendorem. Qui vero secretum cordis norunt, infelicissimos reputant, et veluti ea Antiquorum simulacra, quæ exterius aurum erant, interius vero lutum. Hinc contemptus regni apud sapientes frequens, ut patet in Numa Pompilio, qui non nisi per vim regnum suscepit; Anacharsi Scitha, qui Philosophiam regno anteposuit, idque ut sexcentos alios mittam.

Præter has rationes, quatuor aliæ generales expendi possunt ex D. Thoma 1. 2. q. 2. ar. 2 ad probandum, in nullo præfatorum consistere felicitatem.

1. Felicitas excludit omne malum, ideoque non nisi in virum bonum cadit; Sed divitiæ, honores, gloria, et potestas, sunt munera cæcæ fortunæ, malis sæpius, bonis rarius concessa: Ergo non constituunt veram felicitatem.

2. Felicitas sola homini sufficit. His autem demptis plura desunt, ut sanitas, robur, scientia, virtus.

3. Ex beatitudine nemo fit pejor. Ex his vero plures deteriores evadunt. Honores enim mutant mores, ut patet in Heliogabalo, Tiberio, etc. Divitiæ sæpe cedunt in malum possessoris sui, ut videre est in Cræso, Crasso, Romanis, et Lacedæmoniis, quorum urbes paupertas excoluit, ac servavit, opes vero perdiderunt. Principatus etiam est sæpe causa ruinæ et mortis, ut patet in Julio Cæsare, et omnibus fere Cæsaribus. Gloriæ demum, seu famæ amor sæpe ad peccatum inducit, ut videre est in Lucretia, quæ quamvis maxime pudica, ne tamen servili concubitu falso infamaretur, vero consensit adulterio: et

Empedocles, ut Deus haberetur, in Ætnæ voragines se sponte præcipitem dedisse fertur.

4. Tandem felicitas consistit præcipue in bonis stabilibus et internis animæ, quæ dignior hominis pars est. Prædicta vero bona solum externa sunt, arbitrio instabilis fortunæ versatilia, et, ut inquit apud Livium expertus Annibal, *innumeris casibus subjecta*. Unde plures prolapsi sunt ex principatu ad servitutem, ut Sedecias, Manasses, Perseus, Baiazeth, etc. E divitiis ad summam paupertatem, ut Belisarius, Crœsus, et Crassus ille, cui cum pecuniæ magnitudo *locupletis* nomen dedisset, inopia *decoctoris* superlationem injunxit: *Itaque*, inquit Valerius Maximus, *turpi sugillatione non caruit, quia cum egens ambularet, dives ab occurrentibus salutabatur.* E summa fama ad insignem ignominiam, ut Aman, et Sejanus. E florentissimis honoribus ad statum servilem, ut Dionysius Siciliæ Tyrannus, Annibal, etc. Unde pereleganter Valerius Maximus lib. 6. cap. 9. *Caduca nimium hæc fragilia, puerilibusque consentanea crepundiis sunt, quæ vires, atque opes humanæ vocantur. Affluunt subito, repente dilabuntur; nullo in loco, nulla in persona stabilibus nixa radicibus consistunt, sed incertissimo statu fortunæ huc, atque illuc acta, quos in sublime extulerunt, improviso cursu destitutos, profundo cladium miserabiliter immergunt.* Unde jure concludit. *Itaque neque existimari, neque dici debent bona, quæ ut inflictorum malorum amaritudine desiderium sui duplicent, propensiore favore detentos, majore postea malorum cumulo opprimere solent.* Haberi ergo ad summum possunt, ut ex se indifferentia; quippe quæ, ut sapienter dixit Terentius Heautontim. Act. 1. Sce. 2.

. . . Perinde sunt, ut illius animus, qui ea possidet.
Qui uti scit, bona; illi, qui non utitur recte, mala.

QUINTA CONCLUSIO

In voluptatibus corporis, imo in nullo corporis bono vera felicitas consistere potest.

Conclusio est contra Libertinos, (1) qui animam immortalem, imo spiritualem negantes, sola bona corporalia agnoscunt et sectantur; quod idem, saltem in praxi, sequitur pravorum vulgus, præcipue illi, quorum Deus venter est. Idem tenuisse videntur Epicurei, cum et ipsi animam corporalem, mortalemque asserierent; imo et Mahometes paradisum suum ex gulæ, tactusque voluptatibus fœdissime confingens.

Cæterum hic error non tam rationibus impugnandus esset, quam sinceris deflendus lacrymis. Nam quis, quæso, siccis oculis recogitet hominem paullo Angelis minorem creatum, ad imaginem Dei factum, intellectu, quo nihil sublimius, capacius, ac excellentius in rebus est, præditum, ita brutescere, ut generosæ illius, divinæque scintillæ ad æterna et divina bona innato quodam impetu sese surrigentis ardore, ac vigore oppresso, porcorum siliquis, id est, abjectissimis, pecudibusque concessis deliciis, tanquam summo bono turpissime inhiet? Verum, ne questibus solum res agatur:

---

(1) Libertini *olim apud Romanos dicebantur* libertorum *filii, eorum nempe qui ex servitutis jugo Dominorum clementia manumissi fuerant, antequam eis filii nascerentur. Quare* libertinus *persæpe pro* liberto *ponitur. Modo* libertinos *vocamus, quos scimus, impietatem, et effrenem libidinem excusso Divinae, ac humanæ legis jugo, ratione et moribus tenere. Quorum numerus pene infinitus totam Europam excurrit, et rebellionum, ac malorum omnium causa est. Quid Europam? dicam potius Terram universam, cujus nulla adeo pars, nullusque angulus est, qui eorum pravitate non turbetur. Rationalistæ vulgo audiunt, quod patent, supremum Rationis jus in omnibus, ac per omnia se vindicare; ac si dicant,* quisque sibi lex, sibi religio, justum, æquum, ac pravum esto. *Hanc vocant libertatem, rationis independentiam, hominem emancipatum, seu melius dicam* Divinitate donatum.

Cordatos viros haec commovere arbitror, et quasi sciscitando quærere: undenam genus hoc delirantium scatere potuit? Si horum Sapientiam pene diabolicam alte repetas, certe in pri-

Probatur conclusio rationibus. 1. Felicitas consistere nequit in perfectione rei ulterius ordinatæ; Sed corpus ordinatur ad animam sicut instrumentum ad artificem, materia ad formam, servus ad dominum: Ergo felicitas consistere nequit in perfectione corporis. Minor patet. Major etiam ex eo constat, quod felicitas est ultima hominis perfectio, quæ proinde debet illi competere secundum præcipuam partem, et ad aliam nobiliorem non ordinatam.

2. Felicitas debet satiare omnem hominis appetitum; Ergo felicitas in eis non consistit. Major patet ex supra dictis. Minor etiam certa est. Cum enim duplex sit in nobis vis appetitiva, intellectiva scilicet et sensitiva, bona corporalia satiant solum sensitivam.

---

mo hominis casu, cum primo contra Deum, insidiante diabolo ille se erexit, invenies. Iunc venenatum germen ex venenato patre in filios transfusum universos studio, ingenio et erroribus divisit; usquedum Dei Benignitas in terris apparens, dispersos congregavit in unum, et terrena in superna, ac cœlestia ordinare docuit.

Redemptionis gratia, mutuam, ac individuam hominum societatem, charitatis vinculo devinctam jam pene ad perfectum adduxerat, cum dormientibus cunctis, inimicus homo in agro Domini superseminavit zizania. Nam Græci e Constantinopoli a Turcis obsessa et paullo post capta, ad Florentinos hospitales diverterunt. Et ne ingrati in suos hospites viderentur, codices, et scripta veterum græcorum, Platonis, Aristotelis, Zenonis, Epicuri et aliorum dono attulerunt .Hinc erectæ Cathedræ politioris litteraturæ, e quibus textus, et dogmata veterum Paganorum de animi mortalitate, et materialitate, de æternitate Mundi, de rudi, ac sylvestri humanæ stirpis origine, de uxorum communitate, ac felici veterum Rerumpublicarum statu, nimio ardore, nimioque conatu Florentiæ pubblice exponebantur. Ut par erat, exardescebat in veteres amor, et admiratio; et decrescebat in Christi Redemptoris beneficium reverentia, et cultus. Revera Marsilius Ficinus, Politianus, Nicolaus Macchiavellius, Bodinus, Hucten aliique ex Italia, Germania, Gallia, Hispania, hujus pestiferæ litteraturæ alumni, ubique licentiam opinandi divulgarunt, ut eos diceres Athenienses, Lacedemones, Romanos, non Cristianos. Veri sectatores Epicuri, (ac omnes de genere porcorum)sub prætextu elegantis politiorisque stili turpia, et obscœna poetarum in puerorum memoria figere satagebant, ut non mi-

3. Cum homo per intellectum apprehendat bonum universale, et tempore non circumscriptum, sed æternum ac stabile, non potest quietari ejus appetitum bonis particularibus et extemporaneis; Sed bona corporalia sunt admodum instabilia, et cum sint infima in rerum ordine, non nisi dispersam, divisam, diminutam, particularemque bonitatem capiunt: Ergo in illis felicitas hominis esse non potest. His rationibus utitur D. Thomas 1. 2. quæst. 2. ar. 5. et Opusc. 2. par. 2. cap. 9,

Confirmatur præcipue quantum ad voluptates corporis. Tum quia turpes sunt, et de quibus homo naturaliter erubescit. Tum quia, cum ut plurimum sine crimine non gustentur, relinquunt post se amaros pœnitentiæ aculeos: unde Boetius 3. de Consolat. Prosa 7. *Tristes*, inquit, *exitus esse voluptatum, quisquis reminisci suarum libidinum volet, intelliget.* Et Apostolus ad Rom. 6. *Quem fructum habuistis in illis, in quibus nunc erubescitis?* Tum demum quia nec adesse possunt omni tempore, nec diuturnæ esse queunt, nec animum unquam explent, sed, dum habentur, fastidium sui afferunt, et dum us-

---

rum si deinde in apertam, et effrenem libidinem irrumperent. Atque hinc renatæ litteræ; hinc (ut plagiarii scioli hujus temporis blaterant) nobilioris philosophiæ initium! Pedentim veterum philosophorum somnia ad praxim deducta, dormientibus Principibus, imo faventibus, omnium in Religionem, et Principatum causa fuere rebellionum. Neque dubitandum, Cartesium in philosophia, Lutherum in religione, Ficinum et Politianum in moribus, Macchiavellum in politicis e venenatis antiquæ litteraturæ fontibus bibisse, et ligna incendio suppeditasse, quo societas hodierna consumitur. Ex quo Cataclysmus ille politicus superioris seculi accidit, hominum memoria inauditus, cujus fructus hodierna morum corruptio, odium in Catholicos, et in Sedem Apostolicam injuriosa criminatio. Dixerim fortasse melius; jam ab eo tempore, quo litteræ restitutæ buccinantur, impleri cœpisse, quod in Apocalypsi Joan. c. 20. legitur—Apprehendit (Angelus) draco=em, Serpentem antiquum, qui est diabolus... et misit eum in abyssum, et clausit, donec consumentur mille anni... Et postquam consumati fuerint mille anni solvetur Satanas de carcere suo, et exibit, et seducet gentes, et congregabit eos in prælium; et circuierunt castra Sanctorum, et Civitatem dilectam....

que ad satietatem percipiuntur, corpus labefactant, mentis lumen et vigorem extinguunt, gravissimisque incommodis usuram sui divendentes, vehementius affligunt, quam delectaverint, ut de voluptuoso jure dixerit Augustinus Psal. 36. Conc. 1. *Etsi semper sic esset, plangendus esset.*

Adde tandem: quod, ut inquit Boetius, si voluptates, cæteraque corporis bona beatos efficere possent, nihil causæ esset, quin pecudés quoque beatæ esse dicantur; imo beatiores hominibus, cum a multis brutis homo his in bonis superetur: ut ab Elephante in diuturnitate vitæ; a Leonibus in fortitudine; a Cervis in velocitate; et ne singula attingam, ab omnibus fere in sanitate, quippe cum corpus hominis et frequentioribus et gravioribus morbis urgeatur, quam corpora pecudum. Imo voluptates corporis puriores, sincerioresque animalia, quam nos, capiunt; utpote quas nec insatiabilis aviditas insufficientes efficit, nec verecundia turpes, nec pœnitentia amaras, nec nimietas fastidiosas, nec sollicitudinum, curarum, timorum importuna commixtio ingratas: Ergo vel dicendum, bruta esse hominibus feliciora, quod nullus, quantumvis brutalis, admittet; vel felicitatem in corporeis bonis minime repositam esse.

Dices; Cur igitur prudens natura tam ardentem voluptatis, bonique sensibilis sitim hominibus indidit, si illa ad veram felicitatem non juvant, imo impedimento sunt? Videmus enim, hominem alacri impetu naturaliter currere ad voluptates, bonaque sensibilia; ad honesta vero et spiritualia cogi magis, quam tendere.

Resp. Hominem etiam naturæ instinctu præferre bona animi bonis corporis; neque enim vel ipse Epicurus, quam se habere putabat sapientiam et virtutem, sensibilis voluptatis pretio vendere voluisset. Imo nec voluptatem sensibilem probat, nisi temperatam ratione, id est, nisi aliquis in ea boni honesti splendor elucear. Unde ejus nomine pronunciat Torquatus apud Ciceronem lib. 1. de Fin. *Non posse jucunde vivi, nisi sapienter, honeste, justeque vivatur.* Quod igitur spretis animi, rationisque bonis plerique hominum voluptati se totos dedant, in causa est non naturæ inclinatio, sed vel ignorantia, vel desperatio, vel rationis infirmitas. Quatenus animi bona, aut ignoran-

tes, aut assequi desperantes, aut certe contra voluptatum illecebras tenere non valentes, ad bona corporis, quæ quotidie experiuntur, et in promptu se habere putant, quorumve blanditiis æger et puerilis eorum animus fallitur, totum suum impetum melioribus destinatum convertunt; ideoque illa vehementiore aviditate arripiunt, quam pecudes ipsæ. Et cum in eis minime reperiant bonitatem ardori, ac spei suæ respondentem, conantur copia saltem compensare umbratilis bonitatis inanitatem. Hinc illa libidinum portenta ad insaniam et furorem usque prorumpentia. Atqui non id naturæ consilium fuit, cum necessaria mortalitati nostræ officia voluptate quadam condivit, sed potius horum laborem hoc lenimento mollire; nosque ut pueros blanditiis ad illa exercenda adhortari, indita interim ratione, quæ et modum adhiberet, et nos melioribus genitos non debere, languidarum instar pecudum hisce tam vilibus delectationibus inhærere, admoneret.

SEXTA CONCLUSIO

Etsi virtus ad felicitatem pertineat, attamen in ea non est perfecta hominis felicitas. Conclusio est contra Stoicos.

Probatur 1. Via distinguitur a termino; Sed virtus est via ad felicitatem, cum dirigat affectus hominis ad eam consequendam: Ergo non est ipsa felicitas. 2. Felicitas est præmium virtutis: Ergo non est ipsa virtus. 3. Demum virtus non satiat appetitum hominis, sed solum ipsum rectificat. Unde homo, etiam perfecta virtute præditus, ad bona intelligibilia ulterius suspirat: Ergo non reddit hominem perfecte felicem.

Quantum autem spectat ad sententiam superius relatam, quæ felicitatem collocabat in tranquillitate, pacatione, aut imperturbabilitate animi, eam fusius impugnare non est necesse. Nam vel sumit hanc pacationem, tranquillitatem, imperturbabilitatem mere privative, pro carentia passionum immoderatarum animam agitantium: Et hoc modo in his felicitas nequit consistere, quia non est mera mali carentia; sed bonum summum: unde sicut eradicatio noxiarum herbarum non est finis agriculturæ, sed solum quædam præparatio ad finem; ita nec passionum sedatio est felicitas hominis, sed quædam ad felicitatem

dispositio. Si vero hæc tranquillitas sumatur pro positiva quiete animi in ultimo bono, non solvit quæstionem: nam ulterius determinandum superest, quodnam sit illud tam perfectum, tam immensum bonum, in cujus possessione felix animus perfecte quietatur.

§. II.

CONCLUSIO

Felicitas Hominis in solo Deo consistit.

Conclusio intelligenda est etiam de Felicitate Naturali, de qua Veteres Philosophi dumtaxat solliciti fuerunt; de supernaturali enim dicere ad Philosophum nihil attinet, qui non ex revelatis, sed ex lumine naturali notis ratiocinatur. Porro sequitur ex his, quæ præcedenti §. dicta sunt. Cum enim, ut ostendimus, nullum bonum imperfectum, diminutum et particulare possit plenam hominis felicitatem constituere, vel negandum est, hominem posse esse perfecte felicem; vel surrigenda est altius cogitatio ad illud sublime, plenum, redundansque bonum, in quo tanquam in fonte bona creata continentur. Unde non solum apud Christianos Philosophos certa est, sed etiam ab Antiquorum quamplurimis, quantumvis lumine fidei destitutis, non obscure fuit tradita. Nam, ut innuit D. Augustinus 8. de Civit. Dei, cap. 9. in eam sententiam quadantenus consensisse videntur Pythagoræi, Athlantici, (id est, Antiquissimi illi Philosophiæ Cultores Platoni non semel memorati) Ægyptii, Indi, Persæ, Chaldæi, Scythæ, Gallorum Druidæ, Hispani, etc. Sed eodem sancto Doctore annotante, tum ibidem cap. 5. et 8. tum Epistola 56. nulli luculentius, apertius, animosiusque hanc sententiam asseruerunt, ac propugnarunt, quam Platonici, quorum princeps Plato nihil frequentius inculcat, quam Deum esse *totius pulchritudinis pelagus*, *cujus participatione homo sit beatus*, *dum scilicet illo fruitur*, *non sicut amicus amico*, *sed sicut oculus luce*, id est, clarissima contemplatione, ut refert idem sanctus Doctor, adeo ut non immerito de Platonicis dicat: *Nulli nobis*, *quam isti*, *propius accesserunt.*

Probatur primo ratione, quam habet D. Thomas 1. 2. q. 2.

ar. 8. Felicitas est bonum adeo sufficiens et perfectum, ut in eo quiescat et satietur appetitus; Sed in solo Deo quiescere, ac satiari potest appetitus humanus: Ergo solus Deus est felicitas hominis. Major constat. Ut enim supra ostensum est, felicitas est ultimus finis, ultra quem appetitus nequit se extendere, sed in quo satiatus quiescit. Minor vero probatur. Appetitus humanus in eo dumtaxat bono satiatus quiescere potest, in quo tanquam in fonte, ac universali bonitatis pelago cætera imperfecta et particularia bona colliguntur; Atqui solus Deus est illud immensum et universale bonum, in quo alia tanquam in fonte, pelago, centroque bonitatis comprehenduntur; quippe cum ab illo in varios dispersa rivulos effluxerint: Ergo in solo Deo quiescere, satiarique potest appetitus humanus. Minor patet. Major declaratur ex ipsa ratione voluntatis humanæ, quæ cum sit capax omnis boni, quemadmodum et intellectus omnis veri, bonis particularibus expleri non potest, sed illis superior ita dominatur, ut possit vel repudiare, qua parte insufficientia sunt; vel, si libeat, amare, qua parte aliquid bonitatis obtinent: unde summa desideriorum ejus ab iis nimium angustis rivulis sitibundo ardore ulterius fertur, ad ipsum scilicet fontem boni, quo solo vastissimus desideriorum ejus hiatus impleri potest; quo obtento necesse est, ut satiata plene quiescat: quia cum in eo sit omne bonum, quod appetit, et in eo nihil sit mali, quod fugit, ab eo recedere nequit: imo in eo consistat necesse est. Unde acute dixit Cajetanus, a Deo possesso voluntatem averti non posse, *quia ab ejus immensa bonitate undique circumdatur.*

Scilicet, ut præclarissimo effato simul et rationi sua lux afferatur, voluntas nostra est quasi punctum, a quo infinitæ desideriorum lineæ quaque versum procedere possunt; Divina vero Bonitas est tanquam circumferentia in se principium, finemque bonitatis conjungens. Ut ergo a puncto in centro defixo, quamquam infinitæ lineæ duci possint, nulla tamen est, cui circumferentia non occurrat; ita quoque dum voluntas humana in possessione Dei stabilietur, ita ab ejus immensa bonitate undique circumdabitur, ut quamquam non secus, ac antea, infinitas desideriorum lineas a se producere possit, omnibus tamen illis occurrat Divina bonitas, tanquam illud bonum, in quod

tendunt, perfectissime continens, ideoque omnes voluntatis motus plenissime terminans, quod proprium felicitatis munus est.

Probatur secundo alia ratione, quæ videtur a Platonicis deprompta, qua utitur D. Thomas in suppl. qu. 92. ar. 1. Ultima perfectio rei cujuslibet, proindeque ultimus finis, est in conjunctione ad suum principium; Atqui Deus immediate est principium animæ rationalis et potentiarum ejus: Ergo ultima perfectio animæ, voluntatisque rationalis, proindeque felicitas ejus, est in conjunctione ad Deum, ut scilicet ei adhæreat suo modo, nempe per intellectum et voluntatem. Minor constat ex his, quæ in Physica diximus. Major declaratur tum inductione, tum ratione. Inductione quidem: nam videmus, omnia tunc perfecta, suoque modo beata esse, cum ei junguntur, et adhærent, a quo tanquam proprio principio suum *esse* trahunt; a quo dum avelluntur, aut omnino pereunt, aut non nisi ægre subsistunt. Sic, quia influxus cœlestis est elementorum principium, terræ quidem, quatenus viget in centro: ignis vero, quatenus viget in circumferentia; aliorum autem, quatenus viget in medio, quod est inter centrum et circumferentiam, ideo terra fertur ad centrum, ignis ad circumferentiam, alia ad medium, ut sic suo reddita principio quiescant, ac pro modulo suo felicia consistant. Sic quia Cor est principium spirituum vitalium, et Cerebrum animalium, utrique tunc perfecte se habent, dum illi Cordi, isti Cerebro conjunguntur; interrupta vero cum illis fontibus communicatione, deficiunt, ac tandem corrumpuntur. Et demum, ne plura memorem, sic plantæ, quarum principium est generalis Solis calor, suo vertice adeo avide lucem, influxumque illius astri quærunt, ut circumstantibus corporibus obrutæ, ac ab aspectu Solis prohibitæ, gracilem truncum tandiu extendant, donec emergentes in apertum, Solis luce libere frui possint: unde amor, quo suam perfectionem cuncta cupide quærunt, nihil aliud est, quam inclinatio redeundi ad suum principium, seu, ut loquitur Dionysius, *circulus a bono in bonum revolutus.* Quod eleganter expressit Boetius lib. 4. de Consol. his. verbis:

Hic est cunctis communis amor.
Repetuntque boni fine teneri;
Quia non aliter durare queant,
Nisi converso rursus amore,
Refluant causæ, quæ dedit esse.

Ratione quoque idem suadetur: Etenim ut quælibet res est per aliquam participationem sui principii; ita quoque perfecte est per participationem perfectam illius; ut enim fert axioma, *sicut se habet simpliciciter ad simpliciter, ita secundum quid ad secundum quid;* Sed tunc res perfecte participat principium suum, cum ei perfecte conjungitur, ut patet: Ergo habet esse perfectum, seu suam ultimam perfectionem, per conjunctionem perfectam ad suum principium. Quod præcipue locum habet in Spiritualibus Creaturis, quæ cum a Deo habeant *esse*, *intelligere*, et *velle*, tunc solum ultimam suam perfectionem obtinere possunt, cum ei, quantum naturaliter fieri potest, adhærent, *in quo*, ut ait D. August. lib. 8. de Civit. Dei, cap. 5. *invenitur et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi*, seu volendi, *sine quo*, ut idem ait cap. 4. *nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit; nullus usus expedit.* Unde merito concludit, perfectionem hominis in eo sitam esse, *ut ipse quæratur, ubi nobis secura sunt omnia; ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia.*

Probatur demum tertio ratione D. Augustini Epist. 56. circa medium, ubi sic discurrit: *Et fruendo quisque beatus est, propter quod cætera vult habere; cum illud non propter aliud, sed propter se ipsum diligatur. Et ideo finis ibi dicitur, quia jam, quo excurrat, et quo referatur, non invenitur*, proindeque *ibi requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquillissimum gaudium optimæ voluntatis*; Atqui solus Deus est illud tam eximium bonum, quod non propter aliud, sed propter se ipsum est amabile; cætera vero bona sunt propter ipsum amabilia, quatenus scilicet de illo participant, et in ipsum ducunt: Ergo solus Deus est illud bonum, cujus fruitione homo felix fieri potest.

Iis omnibus adjici potest experientia: nam videmus, Cor humanum nullis finitis bonis expleri, sed quanto uberius illa affluunt, tanto amplius ipsum dilatari, et cum copia commoditatum crescere desideria. Quis cumulatior fortunæ, corporis animique bonis, quam Alexander magnus? Sed quis avidior? quis inquietior? Id sane illustre argumentum est, Cor humanum infinito cuidam bono, ut fini suo ultimo, destinatum esse; ideoque minoribus satiari non posse. Unde peregregie S. Augustinus 2. Confess. cap. 1. *Fecisti nos, Domine, ad te; et inquietum est cor nostrum, donec perveniat ad te.*

Obji. Discrimen servari debet inter felicitatem naturalem, quæ viribus naturæ naturali auxilio adjutæ acquiri potest, et felicitatem supernaturalem, quæ solius gratiæ auxilio potest obtineri; Sed Deus est supernaturalis felicitas hominis: Ergo naturalis ejus felicitas in Deo non consistit, sed minori bono infra Deum.

Resp. Deum esse felicitatem hominis tam in ordine naturæ, quam in ordine gratiæ; cum ipse sit ultimus finis non solum gratiæ, sed etiam naturæ; cui proinde immediate conjungi debent creaturæ in rerum vertice positæ, quales sunt substantiæ intellectuales, ut felices sint; quippe cum cætera bona sint infra ipsas, ideoque illas ultimo perficere, ac satiari nequeant: unde acute S. Augustinus 8. de Civit. cap. 4. advertit hominem (et idem dicendum de aliis substantiis intellectualibus) inter alias creaturas præcellentem ita creari debuisse, *ut per id, quod in eo præcellit, attingat illud, quod cuncta præcellit.* Unde ordo gratiæ, et ordo naturæ in eo duntaxat differunt, ut cum uterque in Deum tendat, non tamen æquali modo et perfectione illum attingant. Cum enim Deus dupliciter possideri possit, eo scilicet modo, quo se ipsum possidet amando et cognoscendo et alio inferiori modo viribus naturalibus creaturæ intellectualis accommodato: gratia, quæ est Divinæ Naturæ, ut in se est, participatio, tendit ad fruendum Deo, eo prorsus modo, quo ille se ipso fruitur; id est, videndo ipsum, ut est in se, per eandem speciem, qua se ipsum videt; amando illum charitate aliqua ejusdem, quantum creaturæ conditio patitur, ordinis cum ea, qua se ipsum amat; et demum fruendo

ineffabili quadam societate vitæ, qua ipse vivit. Natura vero in ipsum obtinendum modo longe inferiori tendit cognoscendo, scilicet cognitione perfectissima intra eas, quæ de illo viribus naturæ et speciebus naturalis ordinis haberi possunt; amando amore, non quo se ipsum amat, sed quo maximo voluntas creata per sua naturalia potest; et demum adhærendo illi non per modum elevationis ad consortium vitæ, ac regni ejus, sed per tranquillam subjectionem ut optimo ac maxime benefico et amico substantiarum spiritualium principi.(1)

---

(1) *Ut plenius Auctoris solutio assequatur, non abs re erit beatitudinis distinctionem, in* naturalem, *et* supernaturalem *supra insinuatam notare, quamque D. Thomas 1. p. q. 62. a. 1. hisce verbis tradit.* Ultima perfectio rationalis, seu intellectualis naturæ est duplex; una quidem, quam possunt assequi virtute suæ naturæ; et hæc quoddamodo *beatitudo, vel felicitas dicitur* . . . Sed super hanc felicitatem, est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua videbimus Deum sicuti est; quod quidem est supra cujuslibet intellectus creati naturam. *Quam distinctionem immerito Antonius Genuensis affirmat, gentes nonnullas naturali lumine agnovisse: nisi velit Olympum Deorum, vel Elysium Poetarum cum Sancta illa Jerusalem commutare, quæ Dei claritate fulget, et quæ nobis sola Divina Revelatione innotescit. Sed de hac felicitate fusius Theologi.*

De naturali vero beatitudine iterum notandum, eam in duplici Naturæ statu posse considerari. Alia quæ homini, in præsenti statu naturæ lapsæ *competit; alia, quæ* naturæ puræ, *Ille est, in quo nati sumus; natura per Adæ peccatum corrupta, dono integritatis, et gratia sanctificante, destituta; quæque non donis gratuitis tantummodo, verum et in naturalibus vulnerata fuit. S. Thomas q. 85. a. 3. ex Venerabili Beda quatuor enumerat vulnera naturæ humanæ ex peccato inflicta; scilicet* ignorantiam *in intellectu,* malitiam *in voluntate,* concupiscentiam *in appetitu concupiscibili,* infirmitatem *in irascibili. Non equidem eo sensu, quasi omnis inclinatio ad virtutem per peccatum fuerit sublata, sed potius diminuta, et per appositionem impedimenti ad virtutem perfecte consequendam propulsata. Beatitudo, quæ in statu* Naturæ puræ *consideratur, exhibet hominem juxta principia, naturam ejus intrinsece constituentia, vel etiam juxta ea, quæ naturam consequuntur, vel ad eam requiruntur. Quare homo in hoc statu positus, foret sine peccato, sine gratia sanctificante, sine virtutibus infusis, et sine auxiliis ordinis supernaturalis. Hunc statum licet Jansenistæ ne-*

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Objic. 2. Finitæ rei non debet correspondere nisi finitum bonum; Sed homo et appetitus humanus est quædam res finita: Ergo summum hominis bonum non est, nisi aliquid finitum, non vero Deus infinitus.

Resp. Cum D. Thoma, tum 1. 2. q. 2. ar. 8. ad 3. tum pluribus aliis in locis, distinguo minorem: Appetitus hominis est finitus *subjective*, concedo; *objective*, nego. Et similiter distinguo consequens: Ergo summum hominis bonum est aliquid finitum; *subjective*, concedo; *objective*, nego. Bonum subjectivum est, ut explicat D. Thomas, *cujus homo est capax*, *ut rei intrinsecæ et inhærentis*. Bonum vero objectivum est illud, quod tanquam ad suum objectum attingere potest. Quamvis autem nihil infinitum inhærere possit homini, attamen aliquid infinitum ab eo tanquam objectum attingi potest. Cum enim intellectus sit veri in communi, et voluntas boni universalis, illud præcipue a voluntate et intellectu attingi potest tanquam objectum, in quo ratio boni et veri perfectius reperitur: illud autem est aliquid infinitum, scilicet Deus; et ideo etiam in Deum tanquam in objectum voluntas et intellectus hominis ferri possunt.

Instabis. Inter objectum et potentiam debet esse proportio; Sed inter Deum et potentias hominis nulla est proportio: Ergo potentiæ hominis non possunt tendere in Deum ut objectum. Probatur minor. Finiti ad infinitum nulla est proportio; Sed Deus est infinitus, potentiæ vero hominis sunt quid finitum: Ergo, etc.

Resp. Nego minorem. Ad probationem distinguo majorem: Inter finitum et infinitum nulla est proportio; *quantitativa* et commensurationis, concedo; *objectiva* et habitudinis, nego. Quamvis enim res finita non possit comparari Deo infinito secundum aliquem determinatum excessum, quæ est propria quantitatum propor-

---

gent; D. Thomæ discipuli possibilem, nullamque secum contradictionem involvere affirmant. Sapientiam, et Omnipotentiam Divinam parvi pendere videntur, qui hunc statum absolute a possibilibus Dei operibus expungunt. Propterea si Deus hominem in eo statu condidisset, profecto et de mediis necessariis providisset ad beatitudinem saltem naturalem obtinendam.

tio, potest tamen dicere habitudinem ad Deum ut ad suum principium, vel objectum. Solutio est D. Thomæ in Supplem. q. 92. ar. 1, ad d.

Dici præterea posset inter finitum et infinitum modo infinito attactum non posse quidem esse proportionem, bene tamen finito modo attactum. Res enim, quæ attingitur se habet quasi materialiter, modus autem attingendi formaliter; et ideo potentia finita potest tendere in Deum, ut objectum finito modo attingendum.

Obji. 3. Felicitas debet satiare appetitum: Atqui Deus naturali lumine cognitus, quantum scilicet relucere potest in speciebus creatis, non satiat, sed potius excitat appetitum ad quærendam cognitionem ejus ut est in se; ut enim ait D. Thomas 1. p. q. 12. ar. 1. *Naturale est homini, visis effectibus, et ex illis cognita causa, desiderare videre causam in se ipsa, nec quiescit donec ipsam ejus essentiam clare videat*: Ergo Deus naturali lumine cognitus non est naturalis felicitas hominis.

Resp. Distinguo majorem: Felicitas debet satiare appetitum; quantum ad *desideria inefficacia et impossibilia*, nego, quantum ad *desideria efficacia*, concedo. In naturali autem beatitudine appetitus excitatus ad videndum Deum ut est in se, et eo modo, quo se ipsum videt, non est efficax; quia non est possibile, ut per sua naturalia intellectus videat Deum: unde ut homo sit naturaliter felix, non est necesse, ut tale desiderium expleatur; sed id reservatur beatitudini supernaturali, quæ idcirco vocatur Lucæ 6. *mensura bona, et conferta, et coagitata, et superefluens*, quod omnia omnino desideria non modo satiet, sed etiam excedat.

ARTICULUS TERTIUS

DE FELICITATE FORMALI; SEU DE ADEPTIONE ILLIUS REI, QUA SUMUS FELICES.

Constat igitur, hominem adeo sublimem, amplamque inclinationem sortitum esse, ut nullo creato bono expleri, sed solo Deo satiari possit; proindeque rem, qua felices sumus esse ipsum

Deum. Nunc superest, ut discutiamus, quo pacto fiat illius tam eximii boni adeptio; atque id quidem tribus conficiemus paragraphis. In primo quæremus, in quo statu fiat illa felicissima adeptio Dei, an in præsenti vita, an in altera. In secundo dicemus speciatim aliquid de felicitate hujus vitæ. In tertio demum late discutiemus, in qua operatione consistat essentialiter Felicitas formalis.

§. I.

An Homo Felicitatem suam adipisci, obtinereque possit in hac vita, vel solum in altera, cum scilicet anima fuerit a corpore separata.

Quæstio minime nobis hic est cum illis, qui errore toti humano generi maxime injurio, animam hominis mortalem fecere, quique proinde putarunt, omnia hominis bona per mortem finiri; sed solum cum iis primæ notæ Philosophis, qui duplicem animæ statum asseruerunt, alterum conjunctionis cum hoc mortali corpore, alterum separationis. Et quidem Aristoteles ultra sensibilia vix sese efferens, cum hanc quæstionem moveat 1. Ethic. cap. 11. *Vivine, an mortui, ut Solon voluit, beati sint dicendi?* In primis ita exponit, Solonem, quasi duntaxat voluerit, felicitatem hominis, quandiu vivit, incertam et timoribus malorum futurorum obnoxiam esse; ideoque nullum, quandiu in tam periculosa alea versatur, debere beatum dici; sed expectandum vitæ diem, supremum, tanquam cæterorum arbitrum, quo prospere transacto, tum quisque beatus existimandus est, non quod tunc beatus sit, sed quod antea fuerit; in quo sensu acceptam Solonis sententiam egregie impugnat. Deinceps vero adstruere conatur, etiam in hac vita hominem posse esse felicem, non perfecte quidem et omnibus numeris, *sed ut hominem*, id est, in quantum mortalitatis conditio patitur. Cæterum de statu Animæ post separationem altum apud eum silentium est, nec aliud in hoc ea de re innuit, nisi *res futuras nobis esse incertas, viderique res nostras ad mortuos non nihil per-*

tinere, sed ita et tantum, ut neque beatos non beatos efficiant, neque quidquam aliud tale: unde ut advertit D. Thomas in 4. Dist. 49. q. 1. art. quæstiunc.3. *Felicitatem, quæ est post hanc vitam, nec asseruit, nec negavit.* At vero Plato sublimis ingenii aciem a sensibilibus ad spiritualia, a temporalibus et fluxis ad æterna et immutabilia erigens, aperte animoseque adstruit, veram felicitatem nonnisi post separationem a carne obtineri posse, nec nisi perpaucos in hac mortali vita, futuræ hujusce felicitatis prælibatione quadantenus felices esse posse: quam sententiam deinceps Platonici secuti sunt, et inter Antiquos ante illum docuerat Pythagoras egregiis hisce carminibus.

Optima mens animi fuc, ut moderetur habenas;
Tum corpus linquens tranabis in æthera apertum,
Immortalis erit Deus, amplius haud mortalis.

Pro hujusce difficultatis resolutione, ut in Platonis, Aristotelisque hac de re sententiæ concilientur, sit

PRIMA CONCLUSIO

Perfecta beatitudo, etiam naturalis, obtineri nequit in hac vita, sed reservatur alteri meliori.

Prima pars est D. Thomæ 1. 2. q. 5. ar. 3. et D. Augustini lib. 19. de Civit. cap. 5. ubi eam fuse probat, præcipue ex miseriis, quibus homo, quandiu vivit, opprimitur. Hanc etiam docuerunt, non solum Socrates et Plato, sed antiquissimi quoque Philosophi, ut Parmenides et Trismegistus; qui etiam corpus, in quo vitam hanc agimus, vocat *sepulcrum portatile, indumentum pravitatis et ignorantiæ, vinculum corruptionis, sensitivum cadaver*, ita ut non immerito Euripides in hanc sententiam dixerit: *Quis scit, an vivi sint mortui, et mortui vivi?*

Probatur itaque 1. Ex miseriis, quibus hæc vita subjacet: sed hoc argumentum experientia satis urget.

2. De ratione felicitatis perfectæ est, ut sit stabilis et ina-

missibilis; sed nullum bonum in hac vita est stabile, et inamissibile; nam et virtus, quandiu vivitur, obnoxia est vitio propter humani arbitrii versabilitatem; et scientiæ per oblivionem corrumpuntur; cæteræ vero minora bona, ut sanitas, opes, etc. majori adhuc inconstantia versantur: Ergo felicitas, in quacunque re tandem collocetur, in hac vita perfecte obtineri nequit.

3. Felicitas consistit, ut supra dictum est in Deo; Sed quandiu vivimus, Deo perfecte conjungi non possumus; quippe cum corpus, quod corrumpitur, aggravet animam, et sensibilibus addictus intellectus nequeat satis ad Divina assurgere: Ergo felicitas in hac vita nequit saltem plene obtineri.

4. Perfecta felicitas est præmium virtutis, requies laboris, vitæ terminus; Sed in hac vita satis digna præmia virtutis non rependuntur, sicut nec vitiis supplicia; nec datur ulla stabilis requies a laboribus, quos boni contra vitia pugnando subeunt; nec unquam terminatur intellectualis vita, cum semper aliquid novi addiscendum, et aliquid mali emendandum occurrat: Ergo in hac vita felicitas humana perfecte haberi nequit.

5. Felicitas in eo sita est, ut homo perfecte obtineat bonum intelligibile, cujus est capax, sicuti felicitas oculi consistit in eo, ut perfecte fruatur bono visibili; Atqui quandiu sumus in corpore bonum intelligibile, scilicet veritas, non nisi admodum imperfecte, umbratice, et cum infinitorum errorum mixtione obtineri potest: Ergo in hoc mortali corpore perfecta felicitas haberi nequit. Minor patet tum ipsa experientia, qua videmus, humanum ingenium mire caligare, non solum erga Divina, ad quæ, inquit Aristoteles, se habet ut oculus noctuæ ad Solem, sed etiam in ipsis naturalibus. Tum ratione; nam omnis nostra cognitio oritur a sensibilibus, quæ non sunt nisi umbræ entium, ut observavit Plato: unde dies nostri non solum sicut umbra transeunt, sed etiam inter umbras aguntur; propter quod dicit Propheta Psal. 38. *In imagine hominem pertransire*, ut interpretatur D. Thomas; ideoque hæc vita comparatur somno, in quo umbræ, inanesque imagines pro rebus apprehenduntur: Ergo perfecta veritatis notitia nequit haberi in hac vita, sed ad summum ex his sensibilibus homo duntaxat ea cognoscere potest, non quorum cognitione sit perfecte felix, sed quibus se

dirigere, ac erigere possit ad beatitudinem cupiendam, quærendam, obtinendam.

6. Demum idem suadetur ex egregio discrimine, quod statuit D. Thomas inter Angelum et Hominem, quale cernitur inter cœlestia corpora et sublunaria. Nam ut illa suam naturalem perfectionem in sua productione statim sortita sunt, ista vero per motum ducuntur ad perfectionem suam successive proficiendo; sic Angeli statim in sua produotione omnem naturalem perfectionem, ac proinde beatitudinem naturalem, obtinuerunt; at vero Homo, ut ad illam perveniat, motu quodam eget et longiuscula via, quæ est ipsa vita, quam agimus, qua ad seculum intelligentiarum, id est, ad ipsam veritatis intellectualisque luminis patriam, pergimus: Ergo in hac vita felicitas consistere nequit, sed solum via ad felicitatem.

Secunda vero pars est de Fide, quantum ad felicitatem supernaturalem; quantum vero ad naturalem, de qua sola nobis sermo est, eam D. Thomas in pluribus locis insinuat, fereque eædem rationes probant, quas pro felicitate supernaturali adducit. Inter Antiquos vero cum Aristoteles, ut supra ex D. Thoma notavimus, rem indecisam reliquerit, Plato eam accerrime semper adstruxit cum Pythagora, Trismegisto, pluribusque aliis; præcipue vero in Phædone et libris de Repub. ac legibus, ubi ait: *Quod cum e vita decesserimus, si modo purgati exeamus, tunc verum ipsum, et id, quod* ontos, *id est, vere est, Deum videlicet intuentes, fruemur re tantopere nobis concupita, hoc est, veritate, ac rerum omnium cognitione. Itaque sicut oculo virtus, munusque nullum est, si lux absit, ipseque in tenebris agens sempiterno mœrore consumitur; si vero accedat Sol ipse rebus, fungitur vi et vita sua, magnoque cum gaudio spectat et agit; sic intellectus noster corpore solutus, si desit ei lux veritatis, Deus scilicet, torpeat necesse est; si adsit, lætetur, ac fruatur ea luce, in qua insunt vivæ, expressæque rerum omnium speeies*: quo fit, ut felicitas nostra sita sit *in perfecta puræ sapientiæ Divini luminis assecutione.* Quid præclarius a Viro fidei lumine non illustrato potuit de futura illa felicitate prædicari?

Probari autem potest. Primo, quia felicitas debet esse præ-

mium virtutis, sicut e contra summa miseria vitiorum pœna, ut sic bene se habeat respublica Mundi, dum a supremo ejus Moderatore malis pro supplicio miseria, bonis vero pro præmio felicitas rependitur. Cum igitur in hac vita nec mali pro merito puniantur, nec boni bonitatis digna præmia referant; superest, ut perfecta felicitas bonis, et summa miseria malis in altera vita reserventur.

2. Felicitas consistit in conversione ad Divina, ut patet ex dictis; Atqui intellectus separatus a corpore convertitur ad superiora et Divina, suas species et cognitionem a Deo immediate recipiens: Ergo felicitas perfecta contingere debet post separationem a corpore.

3. De ratione felicitatis est, ut sit a miseriis pura, mutationi non obnoxia, sed æterna et inamissibilis; Atqui anima post separationem a miseriis liberatur, et in bono suo in æternum defigitur, ac stabilitur: Ergo tunc veram obtinet felicitatem, per modum præmii pro honestis laboribus inamissibiliter concessi ab Authore naturæ.

Contra conclusionem objici possunt difficilia quædam argumenta. Primo felicitas perfecta debet competere toti homini, et non parti solum; sicut et totus homo est, qui collaborat virtuti, cujus est præmium; Sed in altera vita sola superest Anima; resurrectio enim corporis non spectat ad ordinem naturæ: Ergo felicitas perfecta nequit esse in altera vita.

Secundo si felicitas perfecta solum competeret Animæ pro statu separationis, sequeretur, animam naturaliter inclinari ad separationem; Atqui potius refugit separationem a corpore: Ergo in illa non obtinetur vera felicitas.

Tertio si in separatione obtineretur felicitas, sequeretur, conjunctionem ad corpus non esse propter melius animæ, quippe cum in ea obtinere non possit suum bonum. Consequens est falsum, ut patet ex D. Thoma 1. par. quæst. 89. ar. 3 Ergo, etc.

Resp. Platonicos ab his argumentis sese facile expedivisse, dicendo, corpus non pertinere ad essentiam hominis, sed hominem esse Animam solam, ut etiam observat D. Thomas loco proxime citato. Verum, quia secundum nos, et secundum ve-

ritatem corpus est essentialis pars hominis, ideo argumenta videntur difficilia, sistendo præcise intra ea, quæ naturaliter fieri videmus. Cujus ratio est, quia licet homo condi potuerit in statu naturæ puræ; attamen de facto non est in eo conditus. Unde res humanæ aliter disponuntur propter ordinem gratiæ, cui subjacent, quam fuissent in statu naturæ puræ dispositæ, præcipue quantum ad moralium virtutum præmia, et flagitiorum punitionem.

Ildefonsus, Thomista egregius, putat, quod stante ordine naturæ puræ corpus etiam ad consortium perfectæ felicitatis pertinuisset, quatenus Author naturæ viros bonos mori non permisisset, sed ad meliorem vitam integros transtulisset, ut contigit sancto Henoch. Vel certe si mori permisisset, statuto tempore illos resuscitasset, in integrum præmiandos. Hæc solutio fundamentum habet in D. Thoma 4. cont. Gent. cap. 79. ubi probat, resurrectionem fieri debere rationibus etiam in ordine puræ naturæ convincentibus, inter quas est illa, quæ petitur ex perfecta præmii retributione.

Verum si hæc solutio non placeat, absque recursu ad resurrectionem, satisfieri potest argumentis, dicendo ad primum, beatitudinem perfectam naturalem soli Animæ competere posse, utpote cum in intelligibilibus bonis consistat, et sit præmium virtutis, quæ soli Animæ formaliter convenit. Unde anima corpori naturaliter quidem unitur, non tamen permanenter, et, ut in eo ultimum virtutis præmium recipiat, sed per modum transeuntis, et ut in eo ad beatitudinem per merita bonæ vitæ formetur, sicut puer naturaliter quidem per aliquod tempus gestatur in utero matris, non tamen, ut ibi sit permanenter, sed ut ibi formatus ad potiorem statum transeat.

Ad secundum dici posset, quod sicut puer naturaliter refugit exire ab utero matris ante statutum a natura tempus; postquam vero satis, ut ita dicam, ad vitam maturuit, extra prodire gestit. Ita et Anima in statu naturæ puræ creata refugeret ante statutum tempus e corpore exire; appetente vero matura senectute, et jam per virtutem meliori vitæ aptior facta, nihil prohiberet, quin appeteret, appetitu elicito, et secundum partem superiorem, dissolvi et conjungi Authori suo,

ut ab eo virtutis præmium reciperet, a quo quandiu est in corpore peregrinatur, sicuti et Sancti in ordine supernaturali jam meritis pleni appetunt per corporis ruinam Deo, ut Authori supernaturali, conjungi.

Ad tertium, nego sequelam. Isti enim duo status et conjunctionis, et separationis sunt propter bonum Animæ, etiam in ordine naturæ puræ; quatenus in primo per bona opera dignam se reddit præmio in altero statu recipiendo. Cæterum absolute loquendo et abstrahendo ab omni perfectione in præmium virtutis reddenda, proindeque a felicitate, sitne perfectior Anima corpori unita, quam separata, et modus intelligendi sine corpore perfectior, quam in corpore, aliaque ejusmodi ad naturam Animæ separatæ spectantia discutere non est hujus loci. Videri potest D. Thomas 1. p. q. 89. ar. 1. et ibidem Cajetanus.

SECUNDA CONCLUSIO

Potest homo etiam in hac mortali vita aliqualem, imperfectamque felicitatem obtinere. Conclusio vix ab ullo negari potest. Eam perpetuo docet Aristoteles, et non semel S. Thomas 1. 2. q. 5. præcipue ar. 3.

Probatur ratione, quam ibidem innuit sanctus Doctor. Etenim, ut felicitas perfecta consistit in perfecta participatione summi boni, ita et imperfecta felicitas in aliqua ejus participatione; Atqui homo non est ita elongatus a Deo in hac mortali vita, quin summum illud bonum possit aliqualiter participare cognoscendo, amando, et pro suo modulo imitando optimum illum Mundi Principem: Ergo potest aliquam felicitatem, etiam in hac mortali vita obtinere. Sed res uberius expendenda est. Itaque sit

§. II.

In quo sita sit hujus vitæ Felicitas, quave ratione possit obtineri.

Cum omnis authoritas Philosophiæ consistat in beata vita comparanda, ut optime dicit Cicero lib. 5. de Finib. hic insu-

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

mendus foret non unus paragraphus, sed totus operis nostri conatus. Ecquid enim optabilius, quidve Philosophorum omnium cura et investigatione dignius, quam ut tandem certo noverint homines, in quo posita sit vera felicitas, quave ratione valeat comparari? Verum quia res, ut olim omnibus Philosophis obscura visa est, ita nunc facilis et explorata habetur beneficio Evangelii, quo nobis commonstratæ sunt veræ beatitudinis semitæ, traditaque ea vivendi ratio, quam qui tenent, non modo immensis bonis, atque omni spe humana majoribus, quæ nempe præparavit Deus diligentibus se, in futuro cumulabuntur; sed etiam præsentis vitæ cursum optime, ac quantum sinit conditio mortalis vitæ, felicissime peragunt: idcirco nihil necesse est officium a Christo, tam luculenter expletum, ex Aristotele, ac humana ratione operosius emendicare. Ut tamen tantisper hanc Moralis Philosophiæ partem, quantum lumine naturali fieri potest, attingamus, sit

PRIMA CONCLUSIO

Nemo rationis compos est, nullaque vitæ conditio, cui non suppetant media vitæ præsentis bene, ac feliciter transigendæ: unde semper in culpa hominis, est, quod sit vere miser, etiam in hac vita. Dixi *vere miser*, nam quæ vulgo *miseria* dicitur, cum scilicet insanis desideriis affatim vitæ commoda non respondent, vitari quidem persæpe nequit; at non est vere miseria, ut patebit ex infra dicendis.

Conclusio in primis constat omnium Sapientium consensu, qui toti sunt in refutanda inscitia vulgi existimantis, vitæ bene, ac beate transigendæ rationem pendere ex arbitrio fortunæ, nec positam esse in potestate, ac consilio nostro, sed in quibusdam bonis adeptu difficillimis, puta in divitiis, imperiis, etc. adversus quem errorem acriter sic insurgit Horatius Epistola 11. lib. 1.

> *Strenua nos exercet inertia: navibus, atque*
> *Quadrigis primus* BENE VIVERE: *quod petis, hic est,*
> *Est Ulubris animus, si te non deficit æquus.*

Memorat autem *Ulubras* speciatim, nempe ignobilem Italiæ vicum, ut doceat nullum locum, nullamve conditionem excludere a vita bene, ac feliciter ducenda.

Probatur ratione. Natura et Deus non deficiunt in necessariis; Sed nihil tam necessarium homini, quam ut in promptu habeat media vitæ optime, ac feliciter transigendæ: Ergo ea nemini prorsus negata sunt, sed paterna Dei liberalitate unicuique pro suo captu, ac modulo concessa; adeo ut in culpa ejus sit, quod iis non utatur. Et sane impium est existimare, Authorem naturæ, cum nostro corpori tam solerter providerit omnia necessaria ad obtinendam, tuendamque optimam ejus habitudinem, adeo ut, cum aliquid ex iis deficit, manifeste appareat non esse in culpa artificem, sed materiam perpetuitati repugnantem; Animo vero, rei tam excellenti, denegasse media ad consequendam, tuendamque bonam habitudinem, in qua consistit vera felicitas, adeo ut non hominis culpa sit, sed naturæ duritia, quod miser exsistat.

Confirmatur inductione. Quippe, dum convertimus mentis oculos in tam varias hominum conditiones, videmus, splendorem conditionis et abundantiam rerum, quas vulgus habet, ut media certa ad felicitatem vitæ, aut parum, aut nihil ad eam conferre, sed quamplurimos in illis sublimioribus conditionibus, atque in rerum omnium copia miserrimam vitam ducere, nempe nequitia, curis, invidia, timore, dolore, cupiditatibus, ira, uno verbo omnibus animi ægritudinibus misere divexatam. Cum e contra alii in re tenui et angusta, imo, ut vulgus existimat, in ratione vivendi satis dura, felicis, ac bonæ vitæ suavitates omnes degustent. Cujus quidem rei, cum hæc scriberemus, incidit illustre testimonium Viri pietate heroica, eruditione insigni, candore, ac celsitudine animi incomparabilis R. P. Vincentii Baronii Inquisitoris Tolosani Ordnis Prædicatorum. Quippe optimus senex morbo, quo brevi confectus est, prostratus, cum occasione dolorum, quibus lancinabatur, incidisset nobis de hujus vitæ miseriis sermo, in hæc verba non sine insigni quadam explicantis se internæ suavitatis nota prorupit: *Sibi quidem magnopere ingratos videri homines, qui innumeris cumulati beneficiis propter pauca incommoda Deum incusant.*

Se vero, cum recogitaret, quanta bona nihil merenti contulisset Deus, etsi ad nativum nihilum redeundum foret, pro anteacta vita infinitam gratiam illi habiturum. Adjecit præterea, quod etsi ad rem nunc minime facit, tacendum tamen non est: *Se imminentem æternitatem ita expectare, ut divino de se judicio, quodcumque tandem foret, libentissime subscriberet, probe tenens, optimum Patrem Deum, nihil nisi optimum de suis filiis decreturum.* Atqui vir egregius durum vitæ genus perpetuo coluerat, ab omnibus illis, in quibus fatui homines prosperæ, felicisque vitæ rationem reponunt, quam maxime alienum; imo cum incurrentibus molestiis, tum sponte susceptis laboribus asperrimum. Sed cum ea, qua erat, æquitate animi rem æstimaret, censebat, vitam bonam, in quantavis dura conditione, nunquam esse miseram; illique tantum suavitatis inesse, quantum satis est ad eam habendam, ut magnum Dei beneficium, ac beatitudinem quandam imperfectam.

Nec vero his repugnant querelæ illæ in ore Sanctorum tam frequentes adversus hanc vitam. Illæ quippe rejiciendæ sunt in vita ipsa, quibus bona vitæ corrumpuntur, aut certe nihil aliud probant, quam felicitatem hujus vitæ, quantumvis bonæ, non esse plenam, imo comparatione melioris, quam speramus a Deo, videri nullam. Cæterum omnium sententia fuit, in bona vita satis suavitatis esse, ut etiam sine alio præmio amari, ac coli debeat.

Objici potest argumentum, quod queruli homines palmare putant, nempe petitum ex miseriis, quibus etiam boni gravantur. Ut cum acerbe torquentur, cum fame pereunt, cum obruuntur calumniis, alisque ejusmodi, quæ satis esse videntur ad expungenda penitus omnia felicitatis lineamenta.

Sed respondeo in primis, maximam partem miseriarum, quibus premitur vita, proficisci ex nostra insipientia, et nequitia, ut merito celebraverit D. Chrysostomus: *Neminem lædi, nisi a se ipso.* Et Poeta quidam:

> *Quam falso accusant superos, stultique queruntur*
> *Mortales: etenim nostrorum causa malorum*
> *Nos sumus, et sua quemque magis vecordia vexat.*

Quapropter, his amaritudinum fontibus per virtutem semel probe occlusis, pauca, eaque levia restant mala, quæque majoribus bonis diluta non penitus corrumpunt bonæ vitæ suavitatem, quamvis fateamur illam minuere. At non contendimus hic felicitatem perfectam.

Addo præterea, quæ vulgo habentur ut magnæ miseriæ, dum scite tractantur, cedere in bonum vitæ, atque adeo in partem felicitatis. Nempe sunt ut fructus acerbi, qui cum ex se nihil habeant, nisi ad cruciandum gustum, conditi tamen cedunt in delicias.

At audiendus hac in re Aristoteles lib. 1. Ethic. cap. 11. *In his* (nempe calamitatibus vitæ) *splendet, atque elucet ipsum honestum; cum quis multas et magnas calamitates fert leniter et placide; non quod doloris sensu carcat,* (ut deinceps voluerunt Stoici) *sed quod generosi et magni sit animi.* Imo *qui vere bonus et bene sanæ mentis est, omnes fortunæ casus* (non solum) *decenter et ex personæ suæ dignitate feret,* (sed etiam) *ex iis res pulcherrimas aget: quomodo bonus imperator eo exercitu, qui præsto est, semper utitur bellicosissime: et peritus sutor ex iis pellibus, quæ ad eum delatæ sunt, calceum pulcherrimum conficit.* Unde concludit peregregie, *SI VIRTUTES VITÆ DOMINÆ SINT, NULLUS BONUS EX BEATO MISER ESSE POTEST, quamvis vulgo talis habeatur, si in Priami calamitates,* id est, maximas, *incideret.* Ob hanc causam vocat virum perfecta virtute instructum, *Tetragonum sine vituperio,* id est, perfectum, et exactum, *eo quod,* ut explicat S. Thomas lect. 16. *sit ad similitudinem corporis cubici habentis sex superficies quadratas; propter quod bene stat in qualibet superficie: similiter virtuosus in qualibet fortuna bene se habet.* Imo fortunæ casus sua sapientia emendans, eos in suum commodum inclinat, ut peritus Nauta contrarios ventos: cum e contra insipiens etiam prosperos eventus in sui cruciatum et perniciem tandem convertat. Quam industriam ad bene vivendum capitaliter necessariam lepide his versibus expressit Terentius in Adelphis, Act. 4. Sce. 7.

Ita vita est hominum, quasi, cum ludas Tesseris:

Si illud, quod maxime opus est jactu, non cadit,
Illud, quod cecidit forte, id arte ut corrigas.

Adde, hunc conflictum animi nostri, cum calamitatibus vitæ, atque splendidam de illis victoriam, (si res æque æstimemus) esse jucundiorem omnibus bellicis expeditionibus. Ut igitur Imperator non se miserum existimat, cum multis, magnisque laboribus insignes victorias reportarit, sed magis ex eo lætatur; ita potiori jure Vir bonus felicitati deputare debet hanc virtutis suæ cum calamitatibus luctam, emergentesque exinde victorias.

Instabis. Non omnes habent hunc mentis vigorem, illamque ingenii præstantiam, qua possint tam sublimia pervidere, præcipue in adversis: unde facile se obrui sinunt: Ergo non habent media ad vitam feliciter agendam.

Resp. Stupidiores posse sapientioribus credere, ac sese formandos tradere: etenim ut recte Horatius Epist. 1. lib. 1.

Nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit,
Si modo culturæ patientem commodet aurem.

Cæterum, qui neque per se valent ad rectum dispiciendum, tenendumque, nec sapientioribus obtemperant, audiant, inquit Aristoteles 1. Eth. cap. 2. Hesiodi versus:

Optimus est, sese qui novit cuncta magistro,
Ad finem usque videns, quæ semper sunt meliora;
Et bonus ille etiam, qui paret recta monenti.
Atqui mentis inops aliorum audire recusat
Consilia, hic malus est, telluris inutile pondus.

SECUNDA CONCLUSIO

Etiam imperfecta illa præsentis vitæ felicitas non est posita in aliqua re creata, sed in Deo, nempe quatenus homo illi adhæret, ut Authori naturæ, ac fonti bonorum, quantum sinit mortalitatis conditio.

Conclusio est capitaliter contra Epicureos, qui eo furoris erupere, ut putarent, non posse jucunde, id est, feliciter vivi, nisi sublato omni cum Deo commercio, omnique providentia. Ad instar nempe perditissimorum civium, qui sub optimo Principe semper pavidi, tum demum se felices, ac securos arbitrantur, cum illum trucidaverint, aut in ultimas oras ablegaverint. Ecquid enim aliud sonat seditiosa illa Velleji Epicurei vox apud Ciceronem lib. 1. de Natura Deorum? *Itaque imposuistis cervicibus nostris sempiternum Dominum, quem dies et noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia providentem, et cogitantem, et animadvertentem, et omnia ad se pertinere putantem, curiosum, et plenum negotii Deum?* Horrendæ sane blasphemiæ(1)et quas mirum potuisse homini venire in mentem! At, ut exclamat Sapiens, Eccli. 17. *Quid nequius, quam quod excogitavit caro et sanguis?* Atqui ante illa generis humani pestes longe aliter senserant prima Græcæ Philosophiæ lumina, quorum, referente Plutarcho lib. de Audit. capitale ad bene vivendum præceptum illud fuit, *epu theo, Sequere Deum.* Quapropter Aristoteles Ethic. lib. 10. cap. 9. cum beatam vitam definisset: *Quæ fungeretur muneribus virtuti consentaneis*, eam

---

(1) *In Epicureorum sententiam, consequenter ex præjacto systemate convenere et Stoici. Nam fatum admittebant, libertatem negabant, item et Divinam Providentiam: finem vero ultimam, seu felicitatem humanæ vitæ ponebant honestatem actionum. Sed quæ morum honestas, quæ virtus esse potest sublata Divina Providentia, humanaque libertate? Eadem certe quæ apud Epicureos erat, sensibilis voluptas, et quæ ad ipsam obtinendam necessaria videbatur virtus.*

Sed quod magis miremur, ab hisce corruptis Paganorum fontibus hausere Athei moderni, quorum patrocinator Baelius non dubitat concedere, societatem ex solis Atheis conflatam, qui veras virtutes colant, possibilem esse. Quare hodierni increduli nihil magis in ore habent, quam probitatem, virtutem, moderationem, humanitatem et similia. Opere tamen, et factis mentiuntur; ac ubi major regnat incredulorum numerus, experientia teste, maxima in Republica sunt mala; ibi etiam miseria, et turpitudo. Ultimum nempe, ad quod pervenire potest humanæ mentis delirium.

tandem ex eo cumulate beatam fore ait, quod conjungat Deo ut amico: *Erit*, inquit, *sapiens Deo carissimus*; *itaque hoc modo erit beatissimus.* Quamquam, ut verum fateamur, peccarunt omnes antiquitatis Philosophi, quod cum ipsa rei perspicuitate convicti cogerentur fateri, summam beatitudinis esse Deo conjungi, id tamen dictis et factis admodum frigide celebraverint, ut merito queratur Apostolus ad Rom. 1. illos, *cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificasse.* At exinde non fit præjudicium veritati solaribus hisce radiis splendidiori, sed solum inde conjectandi ansa datur, genus humanum grandi, et in omnes vulgata plaga percussum, ac malo quodam genio agitatum, hoc ad felicitatem iter tam apertum, tam planum, tam simplex, nec satis videre, nec prorsus tenere valuisse.

Probatur conclusio iis argumentis, quibus superius demonstravimus, appetitum hominis satiari non posse, nisi conjungatur ipsi bonorum fonti; proindeque plenam ejus beatitudinem esse perfecte Deo conjungi; inchoatam autem, cum incipit ipsi adhærere. Scilicet res se habet in hac rerum universitate, ut in ordinatissima civitate: ut enim in ista felicitas cujusque civis est, ut adhæreat in omnibus optimo principi ac legislatori, atque hoc pacto tuta et tranquilla vita in civitate perfruatur: sic omnis nostra felicitas, ut viventes in illa mundana spirituum republica, pro viribus jungamur supremo illius regi Deo, atque hoc pacto sub ejus optima ditione vitam bonam, ac securam agitemus. Sed ut res dicatur explanatius -

TERTIA CONCLUSIO

Conjunctio hominis cum Deo, in qua hujus vitæ felicitas posita est, perficitur Intellectu et Voluntate. Intellectu quidem, quatenus de Deo recte sentimus. Voluntate vero, quatenus illi, ut optimo legislatori placide, ac studiose in omnibus subjicimur, affectuumque nostrorum cursum eo modo dirigimus, quo illi gratum esse intelligimus.

Antequam probetur conclusio, tantisper declaranda est. Igitur cum conveniat, hominis beatitudinem attendendam esse secundum functiones mentis, cognitionem, scilicet et affe-

ctum, manifestum est, illum non posse aliter conjungi Deo, ut objecto beatificanti, quam utraque hac functione, cognitione scilicet et affectu. Sed cum duplex sit cognitio Dei, altera subtilis et arguta, quam homo acquirit laboriosis contemplationibus, ac disputationibus; altera vero simplex, naturalis, et nulli non pervia, quam etiam maxime rudes facile possunt consequi: quamquam prima, utcumque conferat ad vitæ felicitatem, uti et aliæ scientiarum cognitiones, attamen hæc secunda est germana beatitudinis basis, sufficitque ad vitam bene agendam. Nempe in eo tota consistens, ut de Deo bene, ac digne sentiamus. Illum omnium rerum principium et moderatorem esse, præcipue hominum utpote sibi similiorum, quod rationis participes sint. Ejus bonitatem, ac benignitatem tantam esse, ut nullus melior princeps aut optari, aut cogitari possit. Ea præditum esse sapientia, ut nihil ordinatius, quam quod ille disposuerit. Omnia in ejus manu esse, nec quidquam nobis contingere posse, nisi ejus bonitate approbante, ac sapientia ordinante. Nos, si boni esse velimus, ei carissimos fore, ut filios ingenuos optimo patri. Erratis nostris, cum tamen illa serio emendaverimus, in ejus clementia præsidium fore, nec nos unquam deserturum, nisi nostra insipientia, ac nequitia nos perdere priores ipsi decrevimus. Nihil nobis melius esse, quam illi obsequi, illum pro modulo nostro imitari, justitia, clementia, bonitate, prudentia, omnibus demum virtutibus, quas in eo summas intelligimus. Huic labori, ac studio magnum præmium apud illum nobis fore, quamquam et istud maximum sit, illi placere. Hæc igitur et similia, quæ inspirante, ac ubique resonante natura facile quisquis sanæ mentis intelliget, si animo alte defixa, ac probe explorata habuerimus, contendimus, fore culmina vitæ bene, ac beate degendæ, accedente tamen stabili, alacrique voluntatis affectu illis commensurato, nempe quo passionum impetus cogamus ad hanc regulam; quo res vitæ nostræ juxta hæc principia geramus, quo nihil turpe, inordinatumque, sed ubique suavissimum honestatis odorem, splendoremque respiremus, etc. His ita constitutis -

Probatur conclusio. In ea conjunctione posita est vera vitæ beatitudo, cui insunt omnes omnino dotes, omniaque bona, quæ

Philosophi optarunt ad beatitudinem; Atqui in illa cognitione Dei et affectibus illi commensuratis cumulate reperitur, quidquid optarunt Philosophi ad veram beatitudinem: Ergo in illis consistit vera vitæ beatitudo. Declaratur minor. In primis reperitur illa animi celsitudo, illudque *Honestum*, ac *Decorum*, quod unice bonum putavere Stoici. Quid enim celsius, quid honestius, ac magis decorum, quam adhærere Deo, illum imitari, ei carum esse? Reperitur itidem imperturbabilis animi adamantina firmitas, quam nulli eventus possint violare. Ecquid enim pavebit, qui certo tenet, nihil in vita evenire, quam quod jusserit amantissimus pater, optimusque amicus, qui nihil nisi optimum potest decernere, imo nihil nisi quod tandem vertat in commodum amicorum suorum? Insunt quoque huic vivendi rationi præclaræ illæ vitæ rationalis functiones, quas habuit Aristoteles, ut veram beatitudinem. Quæ enim præclarior functio, quam de Deo bene sentire, atque secundum illum totius vitæ cursum componere? Adest pariter illa jucundæ vitæ vera suavitas ab Epicureis tam celebrata, sed extra Deum, imo contra Deum, tam nefarie quæsita, quam nec pavor irati numinis conturbet, nec mortis metus exagitet, nec cupiditatum inexplebilis fames cruciet, quæque dolores leniter ferat, bonis oblatis tranquille fruatur, illaque usque ad medullas degustet. Qui enim Deum, ut par est, novit, et sincere amat, eum habet non ut iracundum tyrannum, sed ut clementissimum principem, a quo nemo lædi potest, nisi qui sibi ipsi prius nocere voluerit, avertendo se ab hoc boni fonte. Mortem non timet, probe sciens, deficiente vita se non ruiturum in profundam nihili voraginem (quod ab Epicureis decantatum, mortis metum non lenit, sed auget) sed in manus Patris amantissimi, qui cum nobis nihil tale meritis vitam, ac multa bona dederit, majora secreto a mortali corpore animo concedet, si hic illum dilexerimus. Quam suavissimam spem celebrans Plato in Epimenide: *Preclara*, inquit, *spes est, fore, ut post mortem consequatur quì omnia, quorum desiderio accensus, instituerit, transegeritque quam optime potuerit vitam.* Cupiditate inexplebili non torquetur, quia certo novit, sibi nihil deberi, proindeque non modo pro sufficienti, verum etiam pro magno habet, quidquid illi Deus con-

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

cesserit. Dolorem consolatur, non inani Epicuri dilemmate: *Si summus, brevis, si productior, levis;* sed constanti persuasione, Dei medicas manus non torquere, nisi ut prosint. Quæ in vita jucunda occurrunt præ cæteris suavius degustat, primo quia virtute, ut sale, condita fiunt ei sapidiora. Deinde quod puriori sit palato, ac passionum ægritudine minime depravato. Postremo quod cum omnia vitæ bona habeat, ut Dei beneficia, gratius illa suscipit de tam digna et amica manu, lætusque cogitat se convivam magni regis. Imo, quia Deum habet ut amicum, non modo de bonis ab eo susceptis purissimam percipit voluptatem, sed etiam diviniore perfruitur delectatione, cum cogitat, quam bene sit amico suo! Quam sit potens! Quam late regnans! Quam dives! Gaudet quippe de his omnibus, ut filius de paternis bonis. Cum vero tali modo affectum animum afferet ad Mundi et Naturæ contemplationem, quam puro, quam casto, quam suavi gaudio perfundetur? Hic luce meridiana clarius perspiciet præsentis ubique Dei, id est, patris et amici, potestatem, bonitatem, sapientiam, beneficentiam, quo nullum ei jucundius spectaculum. Nec ad hæc opus est mente acuta, sed simplici, quieta, pura, et Deum amante. Huic *Cœli enarrant gloriam Dei.* Hæc *in Divinis Operibus exultat.* Hujus sunt castæ illæ jubilationes: *Quam magnificata sunt opera tua, Domine: omnia in sapientia fecisti: impleta est terra possessione tua: tuus est Dies, et tua est Nox: Tu fabricatus es Auroram et Solem*, et alia, quæ ex hac plenitudine gaudii Regius Vates passim, ac præcipue toto Psalmo 10. effundit.

Sed fusior essem, si singula persequerer. Tantum, quæso te, tantisper proponas tibi animo virum cujusvis sortis et genii, sed cui alte animo insederint cognitio et amor Dei, emergentesque exinde affectus, ut a nobis tantisper delineati sunt; plane eum habebis, non modo ut beatissimum hominem, sed ut visibilem quendam Deum. Quæ cum ita sint, nihil cunctandum, sed capessenda unicuique nostrum hæc vitæ forma, atque contra omnes vitiorum impetus constanter tenenda. Sed rem delibasse sufficiat: est enim, ut superius monuimus, exigenda uberior horum cognitio ex fontibus Christi, qui hæc naturaliter quidem

manifesta, sed tam parum a Philosophis animadversa commonstravit; atque insuper adjecit longe præstantiora bona, spem, ac sortem nostram in immensum superantia, adoptionem filiorum, gratiæ thesauros, Spiritus sui consolationem, amoris innumera pignora, regni hæreditatem, æternæ vitæ societatem, etc. Sed de his ad Theologiam.

§. II.

In qua Operatione consistat essentialiter Beatitudo formalis.

Beatitudo, seu Felicitas formalis, ut supra diximus, est summi boni possessio; seu actio, qua illud consequitur. Porro, ut ostendi, summum hominis bonum est Deus. Unde formalis beatitudo consistit in ea operatione, qua Deo conjungimur, ac illum possidemus, quæ quidem alia esse nequit, nisi partis intellectivæ: non enim sensu, sed mente Deo conjungimur, quippe cum sit bonum intelligibile, non sensibile. Hæc apud omnes rata sunt. At cum in parte intellectiva duæ sint facultates, quæ Deum attingunt, Intellectus, et Voluntas, subtilior movetur quæstio, utrius potentiæ actus hac in re primas obtineat, atque adeo essentiam formalis beatitudinis constituat. Scotus præfert actum voluntatis. S. Thomas, Thomistæ omnes, pluresque alii præferunt actum Intellectus. Quidam ex utroque essentiam beatitudinis constituunt. Pro resolutione sit

PRIMA CONCLUSIO

Beatitudo formalis non consistit essentialiter in pluribus actibus.

Conclusio supponit distinctionem hic apprime observandam Beatitudinis quoad statum, et quoad essentiam. Beatitudo quoad statum est integra complexio bonorum omnium, quæ statui beato debentur: unde a Boetio definitur: *Status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Beatitudo quoad essentiam est Consecutio summi boni, ex qua cætera bona profluunt: unde licet hæc desint, modo summum bonum possideatur, stat beatitudo quoad

essentiam. Ut Sancti Deum videntes, etsi gloriam corporis nondum habeant, quæ tamen ad plenitudinem beatitudinis, requiritur, *beati* nihilominus essentialiter dicuntur, quod Deum mente possideant. His positis -

Probatur. Beatitudo essentialis est actio, qua homo primario consequitur, ac possidet summum bonum. Sed illa actio est unica: Ergo beatitudo essentialis consistit in una actione. Major constat ex jam posita definitione. Minor probatur. 1. Quia illa actio est omnium præstantissima: Ergo unica. 2. Bonum simplex et unum, una quoque actione ipsi correspondente possidetur; Sed summum bonum est unum et simplex: Ergo una ei correspondente actione possidetur. 3. Summum hominis bonum est Deus, ut supra ostendimus. Deus autem est bonum intelligibile, ut patet, proindeque, ut infra ostendemus, intellectione, seu contemplatione possidetur; Sed illa contemplatio est una simplex actio, ut constat: Ergo possessio summi boni est posita in una tantum actione.

Confirmatur. In pluribus ordinate se habentibus, oportet, esse unum principale; cui cætera subordinentur; imo ordo in eo consistit, ut multa reducantur ad unum. Unde tritum, ac verissimum effatum est: *Omnem multitudinem reduci debere ad unitatem;* Atqui actus pertinentes ad beatitudinem ordinati esse debent. Ergo debent reduci ad unum primum et principale, qui proinde essentialem beatitudinem constituit.

Obji. Felicitas est summum bonum, summaque perfectio; Sed plures operationes sunt meliores, quam unica: Ergo in pluribus consistit felicitas.

Resp. Distinguo majorem: Felicitas est summum bonum, summaque perfectio; *aggregative et extensive*, nego; *radicaliter et intensive*, concedo. Differt enim felicitas quoad statum a felicitate quoad essentiam, quod illa sit aggregatio bonorum et perfectionum omnium ad felicitatem concurrentium; ista vero sit in illis perfectionibus excellentissima, in qua cæteræ, ut in fonte continentur, et ad quam reducuntur. Porro hæc una est. Addi posset, felicitatem formalem non esse summum bonum ut *quod*, et entitative, sed *ut quo* et consecutive, id est, opera-

tionem, qua consequimur primario et principaliter summum bonum, quæ non est nisi unica.

Instabis. Felicitas essentialis debet implere omnia justa desideria; Sed unica operatio ea non implet; quippe aliæ operationes supersunt expetendæ; Ergo felicitas essentialis non est unica, sed multiplex operatio.

Resp. Distinguo majorem: Felicitas essentialis debet implere omnia justa desideria; *formaliter*, nego; *radicaliter*, concedo. Et distinctione applicata minori, nego consequentiam. Quemadmodum enim essentia hominis non debet formaliter dare, sed solum radicaliter præcontinere omnia, quæ pertinent ad hominem; ita nec felicitas essentialis debet formaliter dare omnes perfectiones ad statum felicem pertinentes, sed solum radicaliter eas præhabere.

Urgebis. Felicitas essentialis consistit in unione perfectissima cum summo bono; Atqui per unicam operationem non fit perfectissima unio, quippe cum adhuc supersit ulterior peragenda per alias operationes; Ergo felicitas non consistit in una operatione.

Resp. Distinguo majorem: Felicitas consistit in perfectissima unione; perfectione *primaria* et *possessiva*, concedo; perfectione *omnimoda*, nego. Essentia enim rei est id, quod est perfectissimum in re, non quidem perfectione omnimoda, quippe cum ulterius perficiatur per accidentia superaddita; sed solum perfectione primaria, a qua, ut a fonte aliæ profluunt.

SECUNDA CONCLUSIO

Felicitas Formalis non potest consistere in actu voluntatis.

Probatur ratione fundamentali D. Thomæ 1. 2. q. 3. ar. 4. Felicitas est essentialiter consecutio summi boni; Sed impossibile est, consecutionem summi boni esse actum voluntatis: Ergo felicitas formalis non est essentialiter actus voluntatis. Major patet. Ut enim felicitas objectiva est bonum summum, quod felices facit, ita felicitas formalis est assecutio illius boni. Minor probatur tribus momentis.

1. Ex ipsa ratione voluntatis, quæ est inclinatio in bonum. Inclinatio autem non est assecutiva boni, alias ut assequeremur bonum, satis esset ipsum velle. Imo non tangit bonum nisi affective, in quantum affectus ejus terminatur ad ipsum; cæterum attactus effectivus, et possessivus boni fit per aliquid aliud quam per inclinationem, et affectum ad ipsum: Ut si sit bonum sensibile, per sensum; sicuti harmonia sonorum possidetur auribus, sapor gustu, etc. Si sit bonum naturale, per unionem naturalem, puta per contactum et indistantiam localem, quomodo lapis possidet centrum; vel per inhæsionem, sicut homo possidet sanitatem. Si vero sit bonum intelligibile, per intellectum, sicut doctus intellectu possidet scientiam.

2. Inductione: nam ut insinuat D. Thomas 1. 2. ar. cit. et amplius declarat in 4. Dist. 49. q. 1. ar. 1. Omnis actus voluntatis erga bonum, vel est inclinatio in bonum absens; ut amor, desiderium, spes, intentio, etc. vel quietatio in bono præsenti, ut fruitio et delectatio; Sed nullus eorum actuum est assecutio boni; ergo assecutio boni non potest esse actus voluntatis. Declaratur minor. In primis quod inclinatio in bonum absens non sit illius assecutio, constat ex terminis. Quod vero etiam quietatio in bono non sit assecutio illius, suadetur: nam quies in bono supponit possessionem et assecutionem ejus, siquidem ideo voluntatis motus quiescit, quia respicit bonum ut possessum, quod respiciebat antea ut acquirendum: Ergo quies in bono non est ejus adeptio, sed potius complacentia de adeptione præsupposita, seu affectio consequens ex possessione boni.

3. Demum suadetur eadem minor, specialiter de amore et fruitione. Nam amor abstrahit a præsentia et absentia; amamus enim bonum et absens et præsens. Fruitio vero, cum sit jucunda quies in bono possesso, non facit possessionem boni, sed eam consequitur: ut enim egregie observat D. Thomas 1. 2. q. 3. ar. 4. voluntas fruitur bono et delectatur in ipso, ex eo quod sit præsens et possessum; non autem e converso bonum fit possessum et præsens, ex eo quod voluntas fruitur ipso, et in eo delectatur.

Objic. Plures Patrum authoritates, qui reponunt felicitatem in gaudio, delectatione, fruitione jucunda, fruitiva, suavi-

que Dei præsentis dilectione, etc. quas omnes referre longius esset; imo Scriptura vocat felicitatem *gaudium:* Ergo est actus voluntatis.

Resp. In locis, quæ adduci solent, Patres solum descriptive definire beatitudinem, non vero essentialiter. Patres enim rethorice magis, quam philosophice res tractare solent; ideoque frequentius utuntur descriptionibus, quæ sunt rhetoricæ definitiones, rem per proprietates et adjuncta notiora explicantes, quam subtilibus et quidditativis definitionibus. Scriptura vero vocat felicitatem *gaudium*, non formaliter, sed objective, quatenus felicitas est summi gaudii objectum, quo loquendi modo Christus vocari solet *nostra spes*, *salus*, *amor*, *corona*, *gaudium*, *etc.* non formaliter, sed objective.

Obji. 2. Ex ipso D. Thoma in 4. Dist. 49. q. 1. ar. 1. quæstiunc. 1. ad 3. homo perfectius conjungitur Deo, qui est felicitas ejus, per affectum, quam per intellectum; Atqui felicitas essentialis consistit in perfectissima conjunctione cum bono: Ergo fit per affectum.

Resp. Ex eodem D. Thoma ibidem, ideo hominem perfectius conjungi Deo per affectum, quia unio affectiva supponit intellectivam, cui advenit decorans et perficiens ipsam, sicut proprietas essentiam. Primo enim necesse est, assequi bonum intelligibile, et hoc fit, ut mox dicetur, per intellectum. Deinde ex effectiva consecutione derivatur in voluntatem quædam affectiva adhæsio et veluti spiritualis complexus boni possessi, quatenus ei tanquam centro affecto uniuntur et adhærent, cupientes ipsum firmiter retinere. Unde in forma: homo perfectius unitur bono per affectum; perfectione *consummativa* et *completiva*, concedo; perfectione *essentiali* et *quidditativa*, nego.

Instabis. Actus voluntatis est perfectiori modo unitivus et consecutivus summi boni, quam ullus alius: Ergo in eo felicitas essentialiter consistit. Probatur antecedens: nam proprium amoris, qui est actus voluntatis, est unire amatum cum amante, ut probat D. Thomas 1. 2. qu. 28. ar. 1. Unde Dionysius cap. 4. de Divin. Nom. vocat amorem *vim unitivam*, et S. Augustinus lib. 8. de Trinit. cap. 19. *Amor*, inquit, *est junctura quædam, duo copulans.* Imo amor est transformativus, unde S.

Augustinus Tract. 2. in Epistolam Joan. *Si terram diligis, terra es; si Deum, Deus eris*, et confessionum lib. 4. cap. 6. *Quidam bene dixit de amico suo, dimidium esse animæ suæ:* Ergo perfectissima unio fit per actum voluntatis.

Respond. Distinguo antecedens: Actus voluntatis est perfectiori modo unitivus, unione *affectiva*, concedo; unione *effectiva* et possessiva, in qua consistit felicitas, nego. Voluntas enim et amor non uniunt possessive, ut ostensum est in probatione, sed solum affective. Quæ affectiva unio præcipue consistit in tribus. Primo per appropriationem, quatenus amicus se habet ad amicum, sicut ad se ipsum in amore amicitiæ, ipsumque reputat alterum se: unde communiter dicitur, *amicus est alter ego*; in amore vero concupiscentiæ amans se habet ad bonum amatum, non ut ad se, sed ut ad aliquid sui. Secundo per conformitatem, quatenus amor est quædam coaptatio cum re amata, et amicorum est idem velle et nolle. Tertio per ecstasim et raptum, quatenus amor si sit fortis, rapit omnes affectus et cogitationes amantis ad amatum: in quo sensu dixit Christus: *Ubi est thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum*, id est, affectus et cogitatio: quomodo etiam intelligi potest illud Platonis effatum: *Anima magis est ubi amat, quam ubi animat.* Cæterum unionem effectivam et possessivam amor non facit, sed quærit; in quantum instigat ad eam, sicut gravitas ad centrum: ut voluptuosus per voluptatem instigatur ad cibos delicatos, quos tamen gustu consequitur; et amici, ut refert Aristoteles 2. Polit. cap. 2. ex Aristophane: *per amorem desiderant fieri unum; sed, quia ex hoc accideret, vel ambos, vel alterum corrumpi, quærunt unionem, quæ decet et convenit*, quam consequuntur per familiarem convictum, et collocutionem.

Urgebis. Felicitas essentialis est quid ultimum; Sed actus voluntatis, scilicet fruitio et delectatio, sunt ultimæ operationes amici circa bonum: Ergo felicitas essentialiter consistit in actu voluntatis.

Resp. Distinguo majorem: Felicitas essentialis est quid ultimum; *simpliciter* et per modum consecutionis, concedo; *secundum quid* et per modum complementi et proprietatis ex consecutione boni derivantis, nego. Et pariter ad minorem: fruitio

et delectatio sunt ultimæ operationes; *simpliciter* et per modum consecutionis, nego; *secundum quid* et per modum ornamenti, complementi, et proprietatis, concedo; et nego consequentiam. Ut enim in generatione forma substantialis dicitur ultimus terminus simpliciter, proprietates vero ab ea dimanantes sunt solum quid ultimum secundum quid: ita felicitas essentialis, seu consecutio summi boni, dicitur simpliciter ultimus terminus, operationes vero illam consequentes, ut delectatio et fruitio, sunt solum quid ultimum secundum quid et per modum ornamenti et proprietatis, unde Aristoteles dicit, quod *delectatio est perfectio operis, sicut decor juventutis.*

Dices. Actus, in quo felicitas essentialiter consistit, debet respicere rem, qua sumus felices, sub ratione boni. Sed voluntas sola respicit objectum sub ratione boni, intellectus autem sub ratione veri. Ergo felicitas essentialis pertinet ad voluntatem. Confirmatur. Ejusdem potentiæ est tendere in bonum, et ipsum assequi; Sed sola voluntas tendit in bonum, Ergo sola consequitur bonum.

Resp. Distinguo majorem: Actus, in quo felicitas consistit, debet respicere rem, qua felices sumus, sub ratione boni *appetibilis*, nego; *consecuti*, concedo. Et distinctione applicata minori, nego consequentiam. Felicitas enim sita non est in appetendo, sed in possidendo bono: unde actus, quo constituimur felices, non debet respicere bonum ut appetibile, sed ut consecutum. Quamvis autem sola voluntas respiciat bonum sub ratione appetibilis, (est enim appetitus boni,) non tamen sub ratione consecuti; sed si sit bonum sensibile, consecutio pertinet ad sensum; si bonum intelligibile, ad intellectum. Ad confirmationem responderi posset eodem modo. Sed præterea distinguo majorem: Ejusdem potentiæ est tendere in bonum affective et ipsum consequi *effective*, nego; ejusdem potentiæ est tendere in bonum executive et ipsum assequi *effective*, concedo. Quamvis autem sola voluntas tendat in bonum affective, aliæ tamen potentiæ tendunt in ipsum executive, sicut sensus in bona sensibilia, et intellectus in bona intelligibilia: unde assecutio et possessio boni ipsis competit, non voluntati.

TERTIA CONCLUSIO

Felicitas formalis naturalis essentialiter consistit in actu intellectus, contemplatione scilicet perfectissima, quæ intra naturæ ordinem de Deo haberi possit. Supernaturalis vero in visione divinæ essentiæ, de qua Theologi.

Conclusio est non solum D. Thomæ, sed etiam Aristotelis, imo et Platonis egregie docentis: *Animam esse beatam, non ut pulchro et caro fruitur Deo,* in quo est delectatio, quæ est actus voluntatis, *sed ut vero*, id est, per cognitionem, quæ est actus intellectus, tametsi pulchritudo statim consequitur, et proinde delectatio, ut in Philebo disserit, nec sejuncta hæc esse possunt. Nemo enim Deum contemplatur, nisi simul admiretur, et cognita pulchritudine, bonoque amet cum summa oblectatione. Eandem tradunt Sancti Patres, qui a Theologis fuse referuntur. Præ cæteris vero expressus est S. Augustinus lib. 82. qq. quæst. 35. ubi ex professo hanc difficultatem versans, concludit, felicitatem consistere in cognitione: eo quod habere summum bonum nihil aliud sit, quam nosse. Unde perelegan-ter ait: *Quid est aliud beate vivere, nisi aliquid æternum cognoscendo habere? omnium enim præstantissimum est, quod æternum est, et propterea id habere non possumus, nisi ea re, qua præstantiores sumus, id est, mente: quidquid autem mente habetur, cognoscendo habetur.* Quibus verbis tangit fundamentales hujus conclusionis rationes, nempe consecutionem summi boni spectare ad intellectum, quia est perfectissima potentiarum; et quia cum summum bonum sit quid intelligibile, non nisi intelligendo possideri potest. Unde Psal. 5. *Hæc hereditas*, inquit, *intelligendo et videndo Deum possidetur.*

Probatur itaque Conclusio ratione S. Augustini, qua utitur S. Thomas 1. 2. q. 3. ar. 4. Felicitas essentialiter est consecutio et possessio summi boni; Sed hæc fit per actum intellectus: Ergo in eo consistit essentialiter felicitas. Major constat. Minor probatur. Summum bonum est bonum intelligibile, ut constat; Sed bonum intelligibile non aliter, quam intelligendo possidetur et habetur, ut sensibile sentiendo: Ergo ejus possessio et consecutio consistit in actu intellectus.

Illustratur amplius hæc ratio. Sicut se habet natura sensitiva ad bonum sensibile, ita et intellectiva ad bonum intelligibile; Atqui natura sensitiva non possidet, nec consequitur bonum sensibile per appetitum, sed per sensum, ut sapores gustu, lucem visu, harmoniam auditu: Ergo et natura intellectiva intellectu bonum intelligibile possidet.

Confirmatur ex discrimine Intellectus et Voluntatis. Voluntas enim est inclinatio in objectum: unde S. Augustinus: *Amor meus pondus meum; eo feror quocumque feror.* At e contra Intellectus est apprehensivus objecti. Unde voluntatis est quærere bonum intelligibile, ac in eo possesso et apprehenso quiescere: at vero proprium est intellectus bonum illud possidere. Atque vel id confirmat experientia. Nam quantumvis nervos omnes contendat voluntas, nunquam bonum intelligibile se ipsa consequetur, sed quandiu ejus cognitio deest, absens dicitur, et voluntas inquieta manet: at cum mente percipitur, tunc possideri dicitur, et motus voluntatis quiescit.

Huic præcipuæ rationi quædam aliæ addi possunt.

1. Felicitas essentialiter consistit in operatione præstantissimæ facultatis; in subordinatis enim cætera ordinantur ad id, quod principalius est: unde merito Aristoteles 1. Ethic. c. 7. felicitatem definit *operationem secundum perfectissimam virtutem;* Sed, ut ostendimus in fine Physicæ, intellectus est perfectior voluntate: Ergo in ejus actu felicitas consistit.

2. Ut arguit S. Thomas 3. Contra Gent. cap. 26. cum felicitas sit proprium bonum intellectualis naturæ, oportet, ut secundum eam potentiam ei conveniat, quæ est illi maxime et per se propria; Atqui potentia maxime propria intellectuali naturæ non est appetitus, sed intellectus: Ergo felicitas debet ei competere secundum operationem intellectus, et non appetitus, seu voluntatis. Declaratur minor. Quod est proprium rei ratione sui, est ei magis proprium, quam quod appropriatur ei tantum ratione alterius; Atqui intellectus est proprius intellectuali naturæ per seipsum et ratione sui; appetitus vero non est proprius nisi ratione intellectus, quatenus ab eo dimanat, ipsumque participat: Ergo intellectus est maxime proprius naturæ intellectuali, non vero appetitus: Minorem luculenter ostendit D. Thomas

his verbis: *Appetitus omnibus rebus inest, licet sit diversimode in diversis; quæ tamen diversitas procedit ex hoc, quod res diversimode se habeant ad cognitionem. Quæ enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum: quæ vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensitivum habent; quæ vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni huic proportionatum habent, scilicet voluntatem. Ergo voluntas secundum quod est appetitus, non est propria intellectuali naturæ, sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se est proprius intellectuali naturæ.*

3. Demum contemplatio summi veri, scilicet Dei, habet omnes conditiones ad veram felicitatem requisitas: nam præterquam omnia vitæ humanæ officia huic tanquam ultimo fini suo inserviunt, ut pereleganter ostendit D. Thomas 3. contra Gentes c. 37. est radix omnium ad felicitatem consequentium, ut amoris fruitivi, quietis, satietatis sine fastidio, delectationis summæ, pacis, securitatis, amoris fruitivi, etc. Obtinetque præterea quinque veræ felicitatis dotes a Boetio 3. de Cons. enumeratas; *sufficientiam*, quam promittunt divitiæ; *jucunditatem*, quam promittunt deliciæ; *celebritatem*, quam promittit fama; *reverentiam*, quam promittit sapientia; *securitatem*, quam promittit potentia. Hæc quinque excellenter tribuit æterna, perfectaque Dei contemplatio. Sufficientiam quidem, nam per eam Deus habetur, qui solus sufficit; et veritas perfecte cognoscitur, quod unum est intellectualis naturæ, qua talis, votum. Affert etiam jucunditatem, quia contemplatio veritatis est unica voluptas mentis. Dat quoque celebritatem, quia hominem clarum apud Deum et alias intellectuales creaturas efficit. Dat etiam reverentiam: nam hæc sapienti, ac ei, qui Deo conjungitur, debetur; quis autem sapientior ac Deo conjunctior, quam qui Deum perfecte contemplatur? Tribuit demum securitatem a malis et in bonis: nam summa illa contemplatio in præmium virtutis in altera vita concessa, æterna est et inamissibilis, Deoque arctissime conjungit, in quo est omne bonum, et ad quem nullum malum accedere potest.

Obji. 2. Felicitas essentialiter consistit in operatione ulterius non ordinata; Sed contemplatio Dei ordinatur ad amorem; nam,

ut ait D. Anselmus in libro: *Cur Deus homo*, Perversus ordo est amare ad intelligendum, rectus vero intelligere ad amandum: Ergo felicitas essentialis non consistit in contemplatione, sed magis in amore.

Resp. Distinguo majorem: Felicitas consistit in operatione ulterius non ordinata; ut *medium* ad finem, concedo; ut *causa* ad effectum, et ut primaria operatio ad secundariam, quam perficit, nego. Et ad minorem, contemplatio Dei ordinatur ad ejus amorem; ut *medium* ad finem consequendum, nego; ut *primaria* operatio beatitudinis ad aliam ex ea consequentem, quam perficit, concedo. Amor enim Dei suspirat ad visionem ejus, ut ad finem et centrum, in quo quiescit, juxta illud Davidis: *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.* At rursus ex ea visione amor completur et perficitur: unde secundum rectum ordinem visio tendit ad perfectionem amoris. Nec aliud evincit allata authoritas. Aliter exponi potest. Nempe de perfectione charitatis est, ut homo se et omnia sua, etiam propriam felicitatem ordinet in Deum. Et ideo perfecta Charitas non amat Deum propter visionem ejus, in qua est felicitas hominis secundum nos; imo nec ut in eo viso delectabiliter quiescat, sicque eo fruatur, in quo Adversarii felicitatem constituunt: sed potius ipsam visionem ac fruitionem Dei quærit propter Deum, ut plenius ametur. Unde authoritas nihil juvat Adversarios: nam perinde dici potuisset: *Perversus ordo est amare Deum, ut eo fruaris, rectus vero, eo velle frui, ut firmius ames.* Itaque non inde adstrui potest, essentiam beatitudinis consistere in amore; sed perfectum amorem in ipsa amantis beatitudine non sistere, sed eam ulterius ad Deum amatum referre, quod verissimum est. Sed de his fusius Theologi.

Instabis. Amor Dei perfectior est, perfectiusque unit Deo, quam quælibet cognitio, saltem extra intuitivam visionem; Sed contemplatio illa, de qua loquimur, non est ipsa Dei visio, cum hæc sit præmium in ordine gratiæ: Ergo amor est perfectior, perfectiusque unit Deo, quam talis contemplatio, proindeque aptior est, ut sit essentialis felicitas. Probatur major: nam amor tendit in Deum ut est in se, ipsique immediate unitur: at vero contemplatio extra visionem non tendit in Deum nec ipsi

unitur ut est in se, sed solum ut repræsentatur per species creatas, id est, valde imperfecte.

Resp. Distinguo majorem: Amor perfectior est, perfectiusque unit Deo, quam cognitio extra visionem; in ratione *possessionis* et *assecutionis*, nego; *alio modo*, transeat. Amor enim, quantumvis aliis prærogativis excellat, ex sui ratione non est possessivus et consecutivus, proindeque minus aptus, ut sit essentialis felicitas. Sicut et unio hypostatica, quamvis perfectius uniat Deo, quam ipsa supernaturalis visio: quia tamen non conjungit Deo ut bono intelligibili possesso, sed ut supposito substentanti, idcirco esse nequit essentialis felicitas.

Urgebis. Per contemplationem (præcipue quæ fit per species creatas, de qua solum loquimur) anima non unitur Deo entitative, sed solum intelligibiliter et in *esse* intentionali: Ergo in illa nequit consistere essentialis felicitas.

Resp. Nego consequens. Ad felicitatem enim non requiritur unio entitativa, sed possessiva objecti beatificantis. Porro unio illa intentionalis et intelligibilis est possessio boni intelligibilis; sicut in natura sensibili unio intentionalis et sensibilis est possessio boni sensibilis. Bonum enim naturæ intellectualis est veritas, quæ non nisi per unionem intelligibilem et actualem manifestationem possidetur. Unde S. Augustinus: *Summum Bonum habere nihil aliud est, quam nosse.* Itaque quamquam naturalis cognitio Dei fiat per species creatas, attamen quia est intelligibilis Dei possessio, quantum potest in statu naturæ possideri, sufficit ad felicitatem ordinis naturalis.

Obji. 2. Ex S. August. lib. de Moribus Ecclesiæ. Beatus dici non debet, qui non amat, quod habet, etiam si optimum sit, quod habet: Ergo felicitas non in eo consistit, ut summum bonum cognitione habeatur, sed ut cognitum et habitum ametur.

Resp. Distinguo consequens: felicitas consistit in eo, ut bonum cognitum ametur; tanquam *in dispositione requisita*, concedo; tanquam *in essentia*, nego. Nam essentia beatitudinis sita est in possessione boni, seu ut bonum habeatur. At requirit ex parte subjecti, ut bene ad illud bonum se habeat, id est, ut amet illud, nec aliud intendit S. Augustinus.

Instabis. Anima separata quantumvis Deum perfecte cogno-

sceret in ordine naturali, posset ipsum non amare: Ergo posset esse non beata, proindeque felicitas naturalis non consistit in cognitione illa naturali; esto supernaturalis sita sit in visione, quam necessario consequitur amor. Probatur antecedens. Nulla quantumvis sublimis cognitio Dei extra claram visionem necessitat ad ejus amorem: Ergo posita illa cognitione naturali posset anima Deum non amare.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem distinguo; nulla Dei cognitio extra visionem necessitat ad amorem ejus, *omnimodum*, id est, tam naturalem, quam supernaturalem, concedo; ad amorem *naturalem*, nego. Nam cum ea summa cognitio naturalis, quæ foret præmium ordinis naturæ, clare suo modo manifestaret, Deum esse summum bonum ordinis naturæ, inferret quoque necessario amorem ejus in ordine naturæ. Et ideo docent Theologi, quod Angeli, qui tali modo Deum cognoscebant, tanquam fierent visionis ejus participes, eum ut authorem naturæ necessario diligebant, atque ita in ordine naturali fuisse impeccabiles. Adde, quod Anima per separationem a corpore in æternum firmatur in bono amato. Cum ergo illa summa cognitio Dei, ut authoris naturæ non retribueretur nisi iis, qui Deum in via dilexissent, eos in æternum firmaret in amore; sicque beatos efficeret, quia per eam Deum amatum, quantum naturaliter possibile esset, possiderent.

Dices. Felicitas consistit in actu omnium amabilissimo; Sed voluntas plus amat proprium actum, quam actum intellectus: Ergo felicitas non consistit in actu intellectus, sed voluntatis. Probatur minor. Nam quælibet potentia plus amat proprium actum, quam actum alterius potentiæ.

Resp. Nego minorem. Ad probationem dico, id verum esse cæteris paribus, et quando actus alterius potentiæ non est summum bonum suppositi. Contemplatio autem Dei, ut ostensum est, est summum bonum naturæ intellectualis; et ideo voluntas, quæ est inclinatio totius suppositi, ardentius amat contemplationem illam, quam proprios actus.

QUÆSTIO SECUNDA

De Actibus moralibus, seu de Voluntario, præcipue Libero.

Actum est de Ultimo Fine hominis. Nunc dicendum de motibus, quibus itur ad illum finem, seu de Actibus voluntariis et liberis. His enim, velut gressibus natura intellectualis pergit ad suum finem; suntque proprie materia et subjectum moralitatis, id est, bonitatis, et malitiæ. Quamquam autem variæ, præclarissimæque quæstiones agitari soleant circa actus voluntarios, quia tamen eas sibi vindicant Theologi, cæteris vel delibatis, ea solum accuratius exequemur, quæ maxime ad naturalem Philosophiam pertinent. Itaque dicenda tribus complectemur articulis. Primus erit de Voluntario in genere. Secundus de Voluntario Libero, deque Libertate, cujus notionem summe necessariam huc usque distulimus. Tertius de Actibus Voluntariis singulatim.

ARTICULUS PRIMUS

DE VOLUNTARIO IN GENERE, QUID SIT, A QUIBUS TOLLATUR, QUOMODO DIVIDATUR.

Voluntarium definitur ex Aristotele 3. Ethic. c. 1. *Cujus principium est ab intrinseco, cum cognitione finis.*

Explicatur ex D. Thoma 1. 2. qu. 6. ar. 1. Nomen *voluntarii* proprie importat, ut motus et actus sit a propria illius, qui movetur, inclinatione; proindeque perfecte a principio intrinseco, (quippe ea, quæ ab extrinseco sunt, non sunt ex inclinatione, sed quasi ex violentia.) Ad motum autem tria concurrunt; principium passivum, quod movetur; principium activum, quod movet; principium finale, quod excitat et allicit agens ad movendum. Ille ergo motus dicitur perfecte ab intrinseco procedere, proindeque voluntarius, cujus hæc omnia principia sunt ab intrinseco, ita ut in eo, quod movetur, non solum sit principium talis motus susceptivum, uti est in corpore

cœlesti; aut etiam activum, uti est in omni motu vitali; sed etiam finale, uti est in agentibus cognitione præditis, quæ ex finis cognitione se movent ad agendum: ut animal ex cognitione cibi, qui est finis localis motus, se movet ad ejus prosecutionem. Hæc autem omnia comprehendit jam data definitio, principium quidem passivum et activum, dum dicit, motum voluntarium esse, *cujus principium est ab intrinseco;* finale vero, dum additur, *cum cognitione finis.*

Ex ea Voluntarii notione deduci potest, a quibus tollatur Voluntarium, et Involuntarium inducatur. Ut ea tamen accuratius explicentur sit.

PRIMA CONCLUSIO

Violentia penitus Voluntarium perimit, quæ tamen proprie talis est, nempe sufficiens et absoluta.

Conclusio supponit duplex genus Violentiæ. Alia *sufficiens* dicitur: S. Thomas *compellentem*, Juristæ *absolutam* vocant. Alia est, quam *insufficientem* dicunt, S. Thomas *impulsivam* vocat, Juristæ *conditionatam.* Violentia sufficiens, quam etiam *Physicam* proprie dixeris, est, cum actus aliquis vi ineluctabili a nobis invitis et repugnantibus extorquetur. Hæc locum habet solum in actibus externis, non in ipso voluntatis actu: repugnat enim, ut fiat nobis nolentibus, cum essentialiter sit volitio; atque adeo non fit, si nolumus; sicque nobis invitis fieri nequit. Violentia vero insufficiens est, quæ etiam *Moralis* dici potest, cum dolore, ac suppliciis consensus voluntatis extorquetur. Sic dum Tyrannus vim infert corpori, ut voluntatem adigat ad abnegandam fidem, violentia quidem est, sed insufficiens, impulsiva, conditionata, et moralis: nam absolute possumus id, quod exigitur, non agere. At si violente arrepta manus cogatur ad impiam subscriptionem, aut si plena thure coram Idolo prunis adoratur, donec ignium ardore soluta in subjectas prunas thus emittat, palam est, esse violentiam sufficientem, compellentem, absolutam et physicam.

Dicimus itaque, hanc violentiam sufficientem perimere omnino Voluntarium. Siquidem contra rationem Voluntarii est, ut

sit ab extrinseco et renitente inclinatione; Sed quæ tali violentia extorquentur, sunt omnino ab extrinseco et renitente inclinatione: Ergo voluntaria non sunt, proindeque nec bona, nec mala moraliter. At quæ fiunt per violentiam insufficientem, sunt tamen absolute voluntaria: nam Voluntas absolute potest non consentire; atque adeo peccat, qui suppliciis impellentibus rei turpi consentit.

Dices. Qui suppliciis adactus rei bonæ consentit, non propterea bene agit: Ergo nec male qui iisdem coactus rei malæ consentit.

Resp. Nego paritatem. Nam bonum ex integra causa, malum vero ex quovis defectu. Et ideo, ut quis bene agat, requiritur non solum, ut consentiat operi bono; sed etiam, ut ex motivo honesto consentiat, quod non est in eo, qui solum suppliciis coactus bonum agit. At ut quis male agat, satis est, ut contra officium volens agat, quovis motivo ad id ducatur. Itaque male agit, qui ut fugiat dolorem, rei turpi consentit; minuitur tamen inde operis malitia, quia minus voluntarium est.

SECUNDA CONCLUSIO

Ignorantia quoque perimit voluntarium, sed non omnis.

Explicatur simul et probatur conclusio. Triplex distinguitur ignorantia, Antecedens, Consequens et Concomitans. Ignorantia *antecedens* est, quæ nullo modo est volita, et est causa volendi aliquid, quod non eligeretur, si adesset cognitio: ut dum quis amicum in sylva latentem incautus percutit, putans esse feram. Ignorantia *subsequens* est, quæ aliquo modo est volita, vel expresse, ut illorum qui Job 22. dicunt Deo: *Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus*: et illius, de quo dicit Scriptura: *Noluit intelligere, ut bene ageret.* Hæc dicitur *malitiosa* et *affectata.* Vel tacite et interpretative, ut in illis, qui socordia negligunt ea addiscere, quæ scire possunt et tenentur: hæc dicitur *crassa.* Ignorantia demum *concomitans* dicitur, quæ quidem non est volita, sed supponit sufficientem curam, ut tollatur; est tamen causa volendi aliquid, quod perinde fieret, si

cognitio adfuisset: ut dum quis ira percitus hostem in sylva latentem quæritat ad interimendum; at spe inveniendi adempta venationi incumbens, putansque in senticeto Aprum latere, telum vibrat, quo perimitur hostis, quem si advertisset, perinde occidisset. His positis.

Constat 1. Ignorantiam antecedentem omnino tollere voluntarium, ac proinde rationem meriti et demeriti. Nam tollit omnino cognitionem, quæ est de ratione voluntarii, atque inducit ad opus voluntati repugnans.

Constat 2. Ignorantiam consequentem non tollere prorsus voluntarium. Nam cum volita sit, censentur et volita, saltem in causa, quæ propter eam fiunt.

At vero ignorantia concomitans, ut mediat inter antecedentem et concomitantem, ita medio modo se habet. Non enim tollit positive rationem voluntarii, sicut antecedens. Nec efficit, ut actus ipse censeatur volitus, sicut consequens; sed negative se habet, efficitque, ut opus nec volitum, nec nolitum actu censeatur.

TERTIA CONCLUSIO

Metus minuit quidem Voluntarium, non tamen omnino tollit. Unde actio ex metu facta mixta est ex Voluntario et Involuntario.

Antequam probetur conclusio, tantisper explicanda est. Metus definitur; *Passio causata ex malo impendente difficile vitabili.* Alius dicitur *gravis; et qui cadat etiam in virum constantem;* alius *levis, et non cadens in constantem virum.* Metus gravis est, cum malum impendens est grave et certum: levis vero si malum impendens vel leve sit, vel incertum. Sæpe ergo metu alterutro extorquetur ab homine consensus in rem, quam abhorret: ut mercator metu naufragii pretiosas merces ad alleviandam navim projicit in mare. In quo quidem casu tria concurrunt. Primo amor minoris boni, scilicet mercium. Secundo amor majoris boni, scilicet vitæ. Et tertio consensus in carentiam minoris boni ob conservandum majus. Dicimus ergo, hunc consensum metu extortum esse mixtum ex voluntario et involuntario.

Probatur. Quod est ex inclinatione, est voluntarium; quod vero est contra inclinationem, est involuntarium; Sed consensus ex metu partim est ex inclinatione, partim contra inclinationem: Ergo est mixtus ex voluntario et involuntario. Declaratur minor. Ut enim mox notatum fuit, in agente ex metu duplex est inclinatio, alia major, qua vult servare v. g. vitam; alia minor, qua vult cum vita, si potest, retinere pecuniam; Sed consensum in jacturam pecuniæ propter conservationem vitæ est juxta primam inclinationem, et contra secundam: Ergo est mixtus ex voluntario et involuntario.

Confirmatur. Nam, ut peregregie observat D. Thomas, actio ex metu est partim ab intrinseco, partim ab extrinseco: Ergo est partim voluntaria, partim involuntaria. Declaratur antecedens. Quod ex amore agimus, ab intrinseco agitur, quia amor est motus ab intimis voluntatis visceribus enascens; quod vero est ex metu, est quadantenus ab extrinseco, quia metus est passio appetitui minime naturalis, sed forinsecus ab urgente periculo intrusa; Atqui actio facta ex metu partim procedit ex amore servandi majus bonum, partim ex timore incurrendi malum: Ergo, etc.

Quæres. Cum actio ex metu sit mixta ex voluntario et involuntario, est ne dicenda simpliciter voluntaria, an involuntaria?

Respondeo cum Aristotele et D. Thoma, esse simpliciter voluntariam, et secundum quid tantum involuntariam. Quod enim attentis omnibus circumstantiis efficaciter est volitum, censetur simpliciter voluntarium; quod vero non nisi inefficaciter et conditionate est non volitum, censetur solum secundum quid involuntarium. Cum igitur id, quod fit ex metu, ut projectio mercium in mare ad vitæ conservationem, attentis omnibus circumstantiis sit volitum, idque voluntate efficaci et inferente effectum; sit autem dumtaxat inefficaciter et conditionate non volitum, si scilicet esset alia evadendi commodior via, simpliciter est voluntarium, et secundum quid tantum involuntarium.

Inferes: in his, quæ fiunt etiam ex gravi metu, esse sufficiens voluntarium, ut peccata sint, quando sunt mala: imo contractus factos ex gravi metu esse validos; sunt enim simpli-

citer voluntarii. Attamen sunt quædam, quæ ex natura rei plenum, perfectumque voluntarium requirunt, eo quod perpetuam et indissolubilem obligationem importent, cujusmodi sunt matrimonium et votum solemne: unde irritantur a jure, si fiant ex metu, non quidem levi, sed cadente in constantem virum.

QUARTA CONCLUSIO

Concupiscentia non tollit, sed potius facit voluntarium. Ita D. Thomas 1. 2. quæst. 6. ar. 7. Per concupiscentiam vero intelligitur motus appetitus sensitivi in bonum delectabile. (1)

Probatur ratione D. Thomæ. Dicitur aliquid voluntarium, ex eo quod voluntas in id fertur; Atqui concupiscentia non impedit, sed magis facit, ut voluntas in aliquid feratur: Ergo non impedit, sed facit voluntarium. Declaratur minor ex discrimine, quod est inter metum et concupiscentiam. Metus enim non reddit opus gratum et amatum, sed solum invitam quadantenus voluntatem necessitatis vinculis trahit, ideoque opus ex metu remanet semper displicens, ac odiosum, proindeque aliquatenus involuntarium. At vero concupiscentia movet ad opus, reddendo illud gratum, quatenus suis illecebris inclinat in illud voluntatem, ut in aliquid omnino amabile. Unde in his, quæ ex concupiscentia victrice fiunt, voluntatis præcedens inclinatio e-

---

(1) *Pro hujus Conclusionis claritate notandum cum D. Th. 1. 2. q. 7. et q. 77. a. 6. quod Concupiscentia* potest se habere ad liberum arbitrium antecedenter, et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod trahit, vel inclinat rationem, vel voluntatem. Consequenter autem secundum, quod motus superiorum virium si sint vehementes, redundant in inferiores. Quibus *præmissis*: 1. Concupiscentia antecedens non causat involuntarium, sed magis facit *ut habet Auctor in hac Conclusione* 2. Concupiscentia antecedens minuit voluntarium perfectum, et liberum, *quia impedit considerationem finis, et mediorum, vel etiam indifferentiam judicii.* 3. Concupiscentia consequens se habens ad actum, nihil agit circa voluntatem, sed se habet ut signum intentionis. 4. Si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, *ut contigit in illis, qui propter concupiscentiam fiunt amentes*, tunc omnino tolleret voluntarium; *quia proprie et positive ibi non reperitur voluntarium ob deficientiam usus rationis.* . .

mollitur, enervatur, expungitur, novaque illi subrogatur, qua opus prius displicens, denovo gratum et amabile, proindeque voluntarium fiat. Sic David ardenter legem Dei amanti concupiscentia ex aspectu Bethsabeæ nata cor emollivit, et suis blanditiis ita subvertit, ut frigescente charitate, inardescente cupiditate, non invitus id, quod displicebat, elegerit; sed mutatus id, quod antea nolebat, optaverit.

Dices 1. Concupiscentia diminuit peccatum; ut enim docet D. Thomas, magis peccat, qui transgreditur præceptum ex malitia, quam qui ex passione: Ergo diminuit voluntarium. 2. Concupiscentia diminuit cognitionem, ideoque dicitur *excæcare*: Ergo non facit, sed potius impedit voluntarium.

Respond. Ad 1. ideo concupiscentiam minuere peccatum, non quod diminuat rationem voluntarii, sed quia impedit perfectam deliberationem. In his enim magis meremur, aut demeremur, quæ ex pleniore judicii deliberatione agimus. Resp. Ad 2. Cum D. Thoma 1. 2. quæst. 6. ar. 7. ad 3. hanc ipsam diminutionem cognitionis esse aliquatenus voluntariam, quatenus voluntas passione præoccupata retrahit judicium a diligenti examine. Unde talis inconsideratio non tollit rationem voluntarii.

Quantum ad voluntarii divisionem, primo dividitur *in perfectum*, et *imperfectum*. Voluntarium perfectum est quod fit ex perfecta finis cognitione, id est, quod regulatur a cognitione, quæ attingit finem, non solum materialiter ejus bonitatem apprehendendo, sed etiam formaliter ejus merita ponderando, et cum mediorum utilitate conferendo. Tale Voluntarium solis agentibus intellectualibus competit, quia solius intellectus est rationem finis cognoscere, ac media in finem ordinare. Voluntarium imperfectum est, quod procedit ex imperfecta finis notitia, quæ scilicet finem, bonitatemque illius apprehendit, non tamen penetrat rationem formalem finis, ejus cum mediis proportionem examinando. Tale Voluntarium reperitur in brutis, pueris, amentibus, motibus primo primis, etc. ac potius dicitur *Spontaneum*.

Dividitur secundo Voluntarium in *liberum* et *necessarium*. Voluntarium liberum est, quod regulatur per judicium indifferens, et ita est sub potestate, dominioque voluntatis, ut de eo

ad beneplacitum disponat. Voluntarium necessarium est, quod regulatur per judicium ad unum determinatum, nec relinquit voluntati dominium de eo disponendi.

Dividitur tertio voluntarium in *formale* et *virtuale*. Voluntarium formale est, quod procedit a voluntate per actum proprium. Voluntarium vero virtuale est, quod procedit ex aliquo actu præcedente, in quo virtualiter includitur, et a quo sequitur. Sic dum quis iter facit, singuli passus dicuntur *voluntarii virtualiter*, quia procedunt ex voluntaria, efficacique intentione, qua se commisit viæ.

Dividitur quarto Voluntarium in *positivum* et *negativum*, seu, ut alii vocant, in *directum* et *indirectum*.(1) Voluntarium directum et positivum est, quod fit per actus positionem, negativum vero et indirectum, quod fit per actus omissionem, quando scilicet aliquis tenetur, potest, advertit, et tamen non agit, sed aliis intendit, censetur voluntarium indirectum et negativum.

Dividitur quinto in voluntarium *elicitum* et *imperatum*. Voluntarium elicitum est actus ipse voluntatis, ut amor, odium, etc. Voluntarium imperatum est actus, quem alia potentia elicit ex applicatione voluntatis, ut ambulatio, comestio, locutio, etc.

Dividitur sexto Voluntarium in *Physicum* et *Morale*. Physicum est, quod est a voluntate propriæ personæ. Morale vero, quod fit per procuratorem, cui jus nostrum commissum est vel a lege, vel a natura, vel a nobis : sic dispositio tutoris est moraliter voluntaria pupillis, et dispositio magistratuum toti urbi.

---

(1) *Huic divisioni respondet illa, qua dividitur voluntarium* in se, *et voluntarium* in causa. *S. Th. 1. 2. q. 7. a. 7.* Aliquid potest esse voluntarium, vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur; vel secundum suam causam, et non in effectum, ut patet in eo, qui involuntarie inebriatur; ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur, quod per ebrietatem committit.

ARTICULUS SECUNDUS

DE VOLUNTARIO LIBERO

Etsi de Libertate, quæ voluntatis dos est, agendi occasio sese superius obtulerit, cum de ipsa voluntate in fine Physicæ disserebamus, opportunius tamen visum est, totius Moralitatis fundamentum, in Morali, tanquam in propria sede discutiendum, ac pro rei momento paullo accuratius, fusiusque examinandum reservare. Quæ vero de Libertate dicenda occurrunt, quatuor complectemur paragraphis. In 1. Variæ Libertatis divisiones referentur. In 2. Radix et origo Libertatis arbitrii investigabitur. In 3. Discutietur, an indifferentia sit de de ratione Libertatis arbitrii. In 4. Quæ indifferentia sit de ratione Libertatis.

§. I.

De variis Libertatis divisionibus et acceptionibus.

Cum Libertas opponatur Servituti, ac Subjectioni, a qua eximat, tot modis dicitur Libertas, quot modis Servitus et Subjectio. Servitus autem, seu subjectio voluntatis ex quinque præcipue principiis oriri potest. Primo a principio externo cogente, ac violentiam inferente. Secundo a principio intrinseco ad unum naturaliter determinante et restringente, cujusmodi est naturalis instinctus, quo res non ex propria deliberatione, sed ex naturali dispositione ad aliquid rapitur. Tertio a perverso habitu, aut passione voluntatem impellente, ac trahente, et a rectitudine morali dimovente. Quarto a lege obligante. Quinto a miseria et pœna invitum mulctante, ac opprimente. His enim omnibus principiis voluntas obnoxia, subjectaque esse potest. Hinc oritur quintuplex Libertatis species. Prima dicitur *Libertas spontaneitatis et libentiæ*, consistitque in exemptione a violentia et coactione. Secunda dicitur *Libertas arbitrii*, consistitque in exemptione ab instinctu, naturalique judicio ad unum determinante. Tertia dicitur *Libertas virtutis et rectitudinis moralis*, quæ consistit in exemptione a peccato, et ab habitibus ad ma-

lum inclinantibus. Quarta dicitur *Libertas a lege*, consistitque in exemptione obligationis ad legem, superioremque præcipientem. Quinta dicitur *Libertas felicitatis*, consistitque in exemptione ab omni miseria et pœna. De singulis ut tantisper dicamus.

Prima Libertas, *Spontaneitatis* scilicet, et *Libentiæ*, in omnibus reperitur, quæ non invito et per vim, sed sponte, ac ex inclinatione agunt. Unde competit etiam brutis, quæ agunt, non quasi ab extranea vi impulsa, sed ab interiori instinctu, naturalique judicio determinata. Imo transfertur ad res cognitione prorsus carentes, ut aqua dicitur *libere* fluere, et lapis *libere* cadere, cum remotis obicibus naturæ suæ utrumque relinquitur. Dicitur quoque de omnibus illis animi nostri motibus, quos aut natura ipsa nobis indidit, ut est amor boni in communi, (qui est in voluntate, non tamen, ut ab ipsa ex proprio arbitrio excitatus, sed ut ipsi ingenitus, ac a natura inditus) aut præfestinus impetus a nobis abripit, quales sunt motus primo primi.

Secunda Libertas, *Arbitrii* scilicet, soli naturæ intellectuali competit, quæ non operatur ex judicio sibi a natura præscripto, et instinctu ad unum necessario applicante; sed ex judicio a se formato, actuque, ad quem se ipsa per deliberationem applicat et determinat. Cum enim intellectualis natura ex naturali conditione circa bona particularia sit indifferens, in tantum ad illa fertur, in quantum se ipsam per rationem determinat, conferendo de agendis, examinando rerum merita, penetrando habitudines, ac detegendo proportiones mediorum cum finibus, sicque judicium suæ actionis formando: supra quod iterum reflecti potest, examinando, sitne rectum an non; et si visum fuerit, ipsum iterum emendando, abrogando, reformando, suspendendo, prout placuit. Hinc est, quod bruta quidem semper uno modo agunt, quia a natura judicium et instinctum de rebus agendis acceperunt, quod ipsorum motui non subjacet, sed præsidet. Homines vero agunt diversis modis, quia se ipsos per arbitrium et proprium judicium a ratione formatum determinant. Ratio autem ad diversissima viam habet; reflectitur enim supra se, potestque rem uno modo constitutam reformare, abrogare et mutare, juxta quod exigunt rerum diversæ habitudines, ad quas attendit.

Tertia Libertas, *A peccato* scilicet, solis bonis convenit; in quibus mitigatis passionum insanis motibus, et excusso peccati jugo, tranquillum est voluntatis, ac rationis regnum et regimen soli Deo subditum; cætera vero sibi subjiciens. Ut enim notat D. Thomas, cum pax ex D. Augustino sit tranquillitas ordinis, ordo vero creaturæ rationalis in eo consistat, ut Deo subjiciatur, et cætera sibi subjiciat, ejus pax et libertas sita est in perfecta subjectione ad Deum, et pacifica tranquillaque cæterarum rerum gubernatione, quæ pax, et libertas per peccatum, et inordinatos passionum motus turbatur.

Quarta Libertas, scilicet *A lege*, primario quidem et principalius Deo convenit, qui nemini subditus, solus sibi ipsi lex est, et regula: secundario tamen, et participative justis convenit. Justus enim, cum sit Divinæ Naturæ quadantenus particeps, omnes affectus rectos habet, nec in his eget legis directione, sed ipse quædam lex et regula animata est, ut etiam sæpius annotavit Aristoteles. Unde licet nulla lex ei posita esset, quasi connaturaliter et ex propria inclinatione ea, quæ sunt legis servaret: quod præcipue verum est in illo, qui justus est justitia supernaturali, de quo loquendo dixit Apostolus, quod *lex non est posita justo, sed impio.*

Quinta demum Libertas, scilicet *A miseria et pœna*, illis competit, qui ad felicitatem perfectam pervenerunt, cujus munus est, omnia mala, defectusque omnes procul abigere, et omnia bona largiri. Unde hic quidem habetur in spe, sed in futuro solum habebitur in re.

Circa primum, tertium, quartum, et quintum Libertatis modum nihil speciale controvertitur; ideoque totum difficultatis pondus ad solam arbitrii Libertatem tendit, quæ idcirco plenius discutienda nobis est.

§. II.

De Origine Libertatis Arbitrii.

Jucundum est rerum radices scrutari et notitiam veluti ex fonte haurire. Nam *dulcius ex ipso fonte bibuntur aquæ.* Sed

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

accessum sæpe difficultas negat, quæ nullibi major est, quam in ipsis rerum originibus, quas omnes profunda quadam nocte, quasi de industria, Natura circumtexit. Verum quia periti ducis sequentibus vestigia nihil invium et inaccessum esse potest, tentabimus in hoc paragrapho, præeunte D. Thoma, ipsos humanæ Libertatis fontes penetrare, origines quantumvis occultas lustrare, radices in ipsis, non terreæ, sed intellectualis naturæ visceribus latentes eruere; sicque Thomisticam Libertatis notionem ab ovo, primordiisque suis repetitam tradere, quæ nobis esse pro cardine possit in his difficultatibus, quæ circa Liberum arbitrium solent agitari.

Libertas propria voluntatis dos est, ideoque ab eodem fonte oritur, a quo et voluntas ipsa. Est autem voluntas, *Inclinatio consequens formam intellectualem et immaterialem.* Unde consequens est, ut libertas quoque oriatur a forma intellectuali et immateriali. Id vero, ut altius repetatur, sciendum est, quod, ut sæpissime inculcat D. Thomas, omnem formam sua sequitur inclinatio ipsi proportionata, ideoque juxta variam perfectionem formarum attenditur varietas et perfectio inclinationum. Formarum autem perfectio sumitur ex earum elevatione supra materiam. Quippe materia est, quæ limitat, deprimit, imperfectamque reddit formam, ut patet ex D. Thoma 1. par. quæst. 7. ar. 1. Sicut et omnis potentia limitat, deprimit, imperfectumque reddit actum suum, ut generaliter observat S. Doctor 1. contra Gentes, cap. 43. ratione 4. Unde sicut actus tanto perfectior est, quanto a potentialitate purior; ita forma tanto nobilior, perfectiorque censetur, quanto altius e materiæ fæcibus emergit. Quod adhuc clarius innotescet, si cum eodem D. Thoma 1. contra Gentes, cap. 43. ratione 3. advertamus, in rebus duo esse extrema, actum purum, scilicet Deum, in quo est tota essendi plenitudo, et potentiam puram, scilicet materiam primam, in qua nihil est de ente actu, quæque proinde vocatur a S. Augustino *prope nihil.* Unde quia media, quo propius accedunt ad alterum extremorum, eo magis naturam ejus sapiunt, ideo quanto magis aliquid materiæ immergitur, tanto magis minuitur, limitatur, deprimitur, ac annihilatur. E contra vero quanto longius aliquid a materia recedit, tanto proprius ad Deum accedit,

ideoque perficitur, dilatatur, ac de plenitudine entis in se capit.

Porro formarum e materia gradatim emergentium triplex est ordo, proindeque triplex inclinationum eas consequentium gradus. In primo ordine sunt eæ formæ, quæ penitus in materia immerguntur, proindeque valde imperfectæ sunt, ac limitatæ. Ejusmodi sunt formæ elementorum, mineralium, plantarum, cæterarumque rerum insensibilium. Has formas sua sequitur inclinatio proportionata, quæ *appetitus naturalis* dicitur, et est cæcum aliquod pondus ad finem admodum limitatum inclinans, ut ad centrum, circumferentiam, aut aliquid hujusmodi, quod pondus nihil juris, ac potestatis supra se rebus, quibus inest, relinquit, cum sit proprietas a natura indita, essentiam necessario consequens, proindeque nullius, nisi Authoris naturæ, arbitrio subjacens. Unde in tali appetitu ne umbra quidem Libertatis, ac dominii apparet, sed solum cæca necessitas ad unum urgens et alligans, quod capitaliter repugnat Libertati: Ecce verba D. Thomæ quæst. 25. de veritate, ar. 1. hanc doctrinam luculenter expendentis *Res materiales, in quibus est, quidquid eis inest, quasi materiæ obligatum et concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis: unde hujus dispositionis ipsæ res materiales non sunt sibi ipsis causæ, quasi ipsæ se ordinent ad id, ad quod ordinantur, sed aliunde ordinantur, unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt.*

In secundo ordine sunt eæ formæ, quarum felicior conditio e materiæ fæcibus aliquatenus emergit, quæque medium obtinent inter formas pure materiales, et spirituales. Mundus enim, ut sæpe annotavimus, non constat ex partibus dissipatis, sed miro artificio unitis, ac compaginatis: unde cum extrema uniantur per media, semper inter duo extrema medium aliquod utrique accedens Natura excogitat. Hæ igitur formæ mediæ quatenus a materiæ angustiis sese eximunt, et ad spirituales formas accedunt, quandam amplitudinem obtinent, per quam possunt aliarum rerum formas intra se admittere, ac recipere, non secundum *esse* physicum, (hoc enim impossibile est) sed secundum aliquod *esse* defæcatius, quod vocatur *esse intentionale:* sic oculus omnis coloris expers, omnium colorum formas inten-

tionales admittit, et imaginatio infinitis rerum formis, ut Protheus alter, figuratur. Has formas sua sequitur proportionata inclinatio, quæ *appetitus sensitivus* dicitur, qui aliquid amplitudinis et indeterminationis obtinet, non ad unum cæco impetu rapit, ut appetitus naturalis, sed præunte cognitionis luce ad varios actus et motus sese extendit juxta varias formas, quas appetens præconcipit: quippe ut appetitus naturalis sequitur naturalem formam, ita ille sensitivus appetitus formam sensibus acceptam sequitur, et ad ejus variationem variatur. Id videre est in Cane, in quo, apprehenso hero pacato, sequitur inclinatio amoris, gaudii, blanditiarum; viso eodem irato, sequitur inclinatio timoris et fugæ: visu extraneo, sequitur inclinatio furoris, etc. In his tamen formis sicut non est perfecta supra materiam eminentia, (quippe cum forma sensibilis a materia dependeat, tanquam ab organo et subjecto) ita nec perfecta amplitudo, indeterminatio, et libertas. Unde appetitus has formas consequens non ad omne bonum patet, sed intra limites boni sensibilis coercetur. Imo cum inter tot bona sensibilia, quæ se offerunt, natura sensitiva discernere nequeat, quid sibi expediat, quidve noceat, (quippe cum discretio opus sit proprium rationis res invicem conferentis, ac merita cujusque ponderantis) ideo appetitus sensitivus regitur judicio, instinctuque a natura inditis, et ad unum determinatis, quæ arbitrio naturæ sensitivæ non subjacent, sed ipsam naturam, ejusque appetitum sibi omnino subjiciunt. Unde talis naturæ appetitus non est perfecte liber; suique juris; nec seipsum regit, sed ab Authore naturæ mediante judicio, instinctuque naturaliter indito regitur. Ecce verba D. Thomæ Quæst. 23. de Verit. ar. 1. id totum egregie declarantis: *In substantia sensitiva licet recipiantur formæ rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter, et absque materiæ conditionibus (limitatione scilicet et imperfectione) ex hoc, quod recipiuntur in organo corporali. Et ideo inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis in eis aliqua libertatis limitatio, et similitudo sit. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex seipsis, in quantum ex apprehensione aliquid appetunt. Sed inclinari in id, quod appetunt, vel non inclinari, non subjacet dispositioni propriæ: quia*, ut in-

quit 1. par. quæst. 83. ar. 1. *judicant naturali judicio, et instinctu.*

In tertio demum, supremoque ordine sunt illæ formæ, quæ actui puro viciniores a materiæ fæcibus ita recedunt, ut etiam sine ullo ejus consortio subsistere possint, et *subsistentes* dicuntur. Ejusmodi sunt Anima rationalis, et Angeli. Harum formarum latissima capacitas est, adeo ut licet ex conditione entis creati ad certum rei genus definiantur, sua tamen vastissima amplitudine omnium omnino entium formas intelligibiliter recipere possint, ob quam causam D. Thomas 1. par. quæst. 54. ar. 2. eas infinitas esse dicit, non quidem secundum actualitatem entitativam, (id enim solius Dei est) sed secundum capacitatem intellectivam. Tales formas sua quoque sequitur proportionata inclinatio, ideoque amplitudinis infinitæ, ac ad omne omnino bonum patens. Unde si ad aliquid naturalem ordinem habeant, ut a natura ipsa determinentur, hoc solum est ad summum, universaleque bonum, quod naturaliter et necessario amant, habitu quidem semper, actu vero cum ipsis debite proponitur. Et hunc summi boni naturalem amorem pro arbitrio mutare non possunt; nec in ipsum jus, dominiumque obtinent; sed illum habent a natura inditum pro semine, ac principio omnium affectuum, ac motuum suorum. Oportet enim principia esse a natura, ut ait D. Thomas 1. par. quæst. 82. ar. 1. quia natura est primum in unoquoque, proindeque principium aliorum. Cæterum quantum ad omnia bona particularia, in quibus tota boni plenitudo non est, inclinatio ipsis præeminet, ac dominatur, ita ut possit vel ea diligere quatenus bona sunt, vel respuere qua parte sunt defectiva. Unde si ad illa feratur, id non est ex naturali determinatione, ac instinctu, sed ex propria electione, ac arbitrii nutu: unde circa talia bona liberrima est, tum quia ipsi præeminet, ac dominatur, tanquam sibi inferioribus; tum quia ad ea non alligatur, utpote sua capacitate minora; tum quia ad illa fertur non ex instinctu a natura sibi determinato, sed a se formato. Hæc inclinatio *voluntas* vocatur, quæ in tanta indifferentia et amplissima capacitate appetendi quidquid libuerit, ut dirigere, ac determinare se posset, a naturæ Authore non certum aliquod judicium, ac par-

ticularem instinctum sortita est, sed rationem, intellectumque omni judicio, instinctuque naturali universaliorem, quo deliberat, discutitque quid faciendum, fugiendumque sibi sit, sicque non a natura, sed a se ipsa, proprioque judicio regitur. Imo quia judicium illud est aliquod particulare bonum, de ipso per reflexionem disponere, judicareque possunt agentia tali intellectu, voluntate prædita, illud emendando, revocando, mutando, prout ipsis videtur; sicque perfecte sui juris sunt, de suis motibus disponunt, plenumque sui judicii, ac determinationis dominium obtinent, præter quod ad perfectam libertatis arbitrii rationem nihil aliud requiritur.

Ex his omnibus, quæ ad mentem D. Thomæ paullo fusius pro rei momento ponderavimus, jam manifeste apparet, primam Libertatis radicem esse elevationem alicujus naturæ super materiam, causam vero propinquiorem esse amplitudinem tum cognitionis, quæ ad omne ens ferri potest; tum judicii, quod cuncta, etiam seipsum per reflexionem, ad tribunal suum examinat; tum appetitus, qui ad omne bonum patet, ideoque particularibus bonis eminet et dominatur; Formale vero libertatis arbitrii constitutivum consistere in pleno dominio supra proprios motus, seu in jure regendi seipsum, ac de propriis actibus disponendi, non ex naturali determinatione, sed ex propria electione. Propter quod Aristoteles 1. Metaphys. cap. 2. peregregie dixit: *Liberum est, quod est causa sui, et ex seipso agit.* Quippe, ut exponit D. Thomas variis in locis, cum ad actionem tria concurrant, instrumentum exequens, forma principaliter efficiens, et finis ad agendum movens, agentia libera hæc omnia ex se ipsis habent; nec enim solum motus suos exequuntur, ac formas illos causantes per propriam cognitionem accipiunt, sed etiam sibi finem agendi præstituunt, in quem sese, ut libuerit, dirigunt. Videatur D. Th. 1. p. q. 18. ar. 3.

§. III.

An Indifferentia sit de ratione Libertatis arbitrii.

Hactenus dictum est de causa tum radicali, tum proxima,

tum formali Libertatis arbitrii; nunc videndum, an in sua ratione includat indifferentiam. Quamquam autem ex jam dictis satis constet, naturalem determinationem ad unum capitaliter repugnare libertati, proindeque ad illam requiri indifferentiam aliquam, ut tamen id amplius expendatur, Libertatisque essentia luculentius innotescat, difficultatem ex professo movemus in hoc paragrapho: pro cujus intelligentia nomen, variæque divisiones *Indifferentiæ* in ipso limine occurrunt explicandæ.

Indifferentia ex ipsa vi nominis est, qua unum perinde se habet ad plura: unde opponitur limitationi et determinationi ad unum. Quatuor modis dividi potest. Primo in indifferentiam *activam* et *passivam*. Indifferentia passiva est, qua subjectum perinde se habet ad plura recipienda. Indifferentia vero activa est, qua facultas activa perinde se habet ad plures effectus producendos: sic cera dicitur passive indifferens ad figuras omnes, quia eas indiscriminatim recipit; Sol vero active indifferens ad indurandum et emolliendum, quia utrumque præstare potest.

Secundo dividitur indifferentia in *objectivam* et *subjectivam*, seu *formalem*. Indifferentia objectiva est, qua objectum proponitur potentiæ ut perinde se habens ad terminandos oppositos ejus actus, puta volitionem, aut nolitionem. Indifferentia subjectiva, seu formalis est, qua potentia vicissim ex parte sui perinde se habet ad objectum vel acceptandum, vel respuendum.

Tertio dividitur in indifferentiam *quoad specificationem*, et *quoad exercitium;* seu; quod idem est, *contrarietatis*, et *contradictionis*. Indifferentia quoad specificationem, seu contrarietatis, est, qua potentia perinde se habet ad actus contrariæ speciei, puta ad amorem et odium. Indifferentia quoad exercitium, seu contradictionis, est, qua potentia perinde se habet ad ponendum, vel non ponendum eundem actum, ut ad amandum vel non amandum.

Quarto indifferentia dividitur in *Physicam* et *Moralem*. Indifferentia Physica est facultas agendi, vel non agendi. Indifferentia Moralis est facultas bene, et male agendi. His positis -

Duæ sunt oppositæ sententiæ. Prima est Jansenii, ac quadantenus Scoti. Contendit ille, ad rationem perfectæ libertatis arbitrii requiri solum lumen, directionemque rationis voluntati

præfulgentis, ac exemptionem a coactione; adeoque voluntatem, modo hæc duo adsint, libere velle, etiam quæ necessario vult et absque indifferentia. Ex quo infert, amorem, quo Beati Deum, et Deus seipsum amat, esse liberum, quamvis sit necessarius et absque indifferentia. Cæteri fere omnes Theologi, ac Philosophi aliquam indifferentiam ad libertatem arbitrii requirunt.

CONCLUSIO

Indifferentia est de ratione Libertatis arbitrii: unde quæ voluntas vult ex necessitate suæ naturæ, non vult libere Libertate arbitrii, sed solum improprie dicta, nempe libentiæ ac spontaneitatis.

Conclusio duo supponit. Primo, distinctionem Libertatis supra explicatam in Libertatem *Spontaneitatis*, et libertatem *arbitrii*, ac solum de hac posteriore procedit.

Supponit secundo, Voluntatem ad aliqua inclinari naturaliter ex necessitate suæ essentiæ; ad alia vero, cum sit naturaliter indifferens, sese propria electione determinare. Dicimus itaque, Libertatem arbitrii locum non habere circa prima, sed solum circa secunda; sicque ad eam requiri indifferentiam, saltem eam quæ excludit naturalem necessitatem ad unum determinantem.

Hæc suppositio cum liberi arbitrii notitiam, ac conclusionem illustret, operæ pretium fuerit paullo accuratius expendere ipsis S. Thomæ verbis Quæst. 22. de Veritate, ar. 5. *In rebus*, inquit, *subordinatis oportet primum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id, quod sibi competit secundum rationem propriam, sed etiam quod competit secundum rationem primi. Sic homini non solum convenit ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quæ est rationale, sed etiam uti sensu et alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal . . . Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quædam natura sit, quia omne, quod in rebus invenitur, quædam natura est; et ideo in voluntate oportet inveniri non solum quod est voluntatis, sed etiam quod est naturæ. Hoc autem est cujuslibet naturæ creæ-*

tæ, ut a Deo sit ordinata in bonum naturaliter appetens illud: unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi naturaliter convenientis. Et præter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem et non ex necessitate, quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturæ ad voluntatem, ita se habet ordo eorum, quæ naturaliter vult voluntas, ad ea, respectu quorum a se ipsa determinatur, et non ex natura; et ideo sicut natura est fundamentum voluntatis, ita appetibile, quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum, quæ sunt ad finem, cum, quæ sunt propter finem, non appetantur, nisi ratione finis; et ideo quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, nempe beatitudo, seu, ut passim ait, (bonum universale, atque illud in quo clare continetur omnimoda boni ratio: voluntas enim est essentialiter appetitus boni per intellectum apprehensi; et ideo ex sua essentiali ratione determinatur ad id, quod ei proponitur ab intellectu sub omnimoda boni ratione) *Ad alia vero* (nempe ad bona particularia) *non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate.* Hanc doctrinam passim repetit 1. p. q. 60. ar. 1. et 2. q. 82. ar. 1. 1. 2. q. 10. ar. 1. etc. eamque illustrat ex analogia intellectus, qui naturaliter adhæret primis principiis, ac ex illis se movet ad assensum conclusionum: sic voluntas naturaliter inclinatur in bonum universale, seu finem ultimum, ac ex eo se movet et determinat ad bona particularia. Quippe *Oportet*, inquit 1. p, q. 82. ar. 1. *ut quod naturaliter convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.*

Probatur sic explicata conclusio 1. Authoritate S. Thomæ, qui hic adeo expressus est, ut mirum sit Jansenium conari eum in suam pertrahere sententiam. Ex innumeris locis hæc duo sufficiant. *Liberum arbitrium*, inquit 1. p. q. 19. ar. 1. *habemus respectu eorum, quæ non necessario volumus, vel naturali in-*

stinctu. Appetitus vero *naturalis*, ut ait q. 83. ar. 1. *non subjacet libero arbitrio.* Et qu. 41 ar. 2. *Voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura est determinata ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum . . . Eorum igitur voluntas est principium, quæ possunt sic, vel aliter esse: eorum autem, quæ non possunt, nisi sic esse, principium natura est.* Unde ubique opponit S. Doctor: libertatem arbitrii naturali necessitati et determinationi ad unum, 1. p. q. 83 ar. 2. q. 24. de Veritate, ar. 5. etc.

Probatur 2. ejus ratione. Voluntas libera est libertate arbitrii, cum agit ut voluntas se determinando; Atqui in his, quæ vult necessario, naturaliter, et absque indifferentia, non agit ut voluntas seipsam determinando, sed ut natura ex sua essentia ad unum determinata: Ergo in his non est libera libertate arbitrii. Major est S. Thomæ, et constat. Nam libertas dos est voluntatis ut voluntas est: ut enim ait Quæst. 22. de Veritate, ar. 5. ad 7. *Hoc proprium est voluntatis in quantum voluntas est, ut sit domina suorum actuum*, id est, libera. Unde agens naturale et agens liberum dividunt agens ut sic, ut genere et modo agendi diversa. Minor etiam est evidens: nam proprium est naturæ ad actionem determinari ex necessitate suæ essentiæ; voluntatis vero se ipsam determinare. Imo proprie libertas arbitrii sita est in jure sese determinandi, ut vel ipsa vox *Arbitrii* sonat.

Hoc argumentum acute et profunde duobus verbis sic expressit Cajetanus 1. 2. q. 10. ar. 1. Differt voluntas a natura, quod natura causat, *quia est*, nempe ex necessitate suæ formæ naturalis; ac proinde necessario unum, quia unius non est nisi una naturalis forma; voluntas vero causat, *quia vult*, nempe non ex suæ naturalis formæ, sed ex propria determinatione; Atqui voluntas actum, ad quem non est indifferens, sed naturaliter necessitata, non causat præcise, quia vult, id est, ex propria determinatione; sed quia est, id est, ex naturæ determinatione: Ergo illum non elicit libere ut voluntas, sed naturaliter ut natura. Declaratur minor. Nam determinari est ejus, quod ante indifferens erat et indeterminatum, ut constat ex terminis: Ergo ut voluntas se determinet ad actum, opor-

tet, ut ad illum ex sua natura sit indifferens: nam si ad illud naturaliter determinetur, determinatio non illius est, sed naturæ, in quam nullum jus habet voluntas.

Respondebis, naturam a voluntate differre, quod illa cæco impetu, hæc vero agat cum luce et directione rationis, proindeque voluntatem non elicere has volitiones, ad quas necessitatur, ut naturam, sed modo voluntati proprio, cum in his a propria ratione dirigatur.

Sed contra. Etsi natura cognitione destituta cæco agat impetu, attamen hoc non est de ratione naturæ, ut sic, sed solum ut agat ex suæ essentiæ determinatione. Hoc enim a natura est, quod a rei essentia necessario profluit. Unde in natura cognoscente motus illi naturales sunt, ac ab ea ut natura est procedunt, ad quos ex sua essentia determinatur, licet cognitionem supponant.

Confirmatur. Principium libertatis arbitrii non cadit sub libertate; eam enim antevertit; Sed volitiones illæ naturales et necessariæ sunt principia libertatis arbitrii, sicut quæ sunt naturaliter nota sunt principia discursus, ut sæpe ait S. Thomas; Ergo non sunt liberæ libertate arbitrii.

Probatur 3. Conclusio. Liberum est libertate arbitrii, cujus domini sumus, quod est in potestate nostra, quod nostro subditur imperio et arbitrio, quod inest nobis a nobis: unde liberum definitur: *Quod est causa sui;* Sed volitio naturalis et necessaria his omnibus caret dotibus: Ergo non est libera libertate arbitrii. Major est per se nota: unde Liberum arbitrium a Græcis dicitur *autexusion*, id est, *quod sui habet potestatem.* Minor quoad singula declaratur: nam cum natura sit primum in re, naturalia nostrum præveniunt dominium. Necessitas vero legem et dominium nescit, ut vulgo dicitur et constat: unde hæc Axiomata per se nota S. Thomas admittit: *Nihil suæ naturæ dominium habet*, 1. p. q. 60. ar. 1. *Ejus quod ex necessitate est, non sumus domini*, 1. p. q. 82. ar. 1. Nec itidem id in nostra est potestate, nec nostro subditur imperio, sed naturæ, quæ jus in sua nobis non sinit, sed præripit, ac sibi uni vendicat. Unde illud vulgo tritum, *Quod natura dedit, tollere nemo potest.* Itaque hic voluntas non præest, sed naturæ, ac

necessitati subditur et servit. Demum quod nobis naturaliter et ex necessitate inest, non est nobis a nobis, id est, ut a nobis causatum, sed ut a natura datum. Unde in naturalibus agimur potius, quam agamus. Hinc S. Thomas 3. Eth. c. 11. *Si operari est in nostra potestate, oportet, quod* non operari *sit etiam in nostra potestate; alias* operari *non esset a nobis, sed ex necessitate.* Et 1. p. q. 82. ar 1. *Sumus Domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc, vel illud eligere.*

Ex his colligitur, ad libertatem arbitrii, præter exemptionem a coactione, quæ omni voluntario essentialis est, duo requiri. 1. Lumen ac directionem rationis. 2. Indifferentia a naturali necessitate ad unum determinante. Hæc enim necessaria sunt ad plenum actus dominium. Lumen quidem, directioque rationis, ne cæco brutalique impetu abripiamur, sed disponamus de nostro actu tanquam nos regentes, nostrique compotes. Indifferentia vero a naturali necessitate, ut agamus ex nostra, non ex naturæ determinatione, ita ut tota ratio, cur actus sic fiat potius, quam aliter, sit, *quia volumus*, id est, *nostra electio;* non vero *quia sumus*, id est, *naturalis conditio.* Horum quodvis desit, deest arbitrii libertas. Defectu prioris conditionis motus primo primi non sunt liberi, quia plenam advertentiam præcurrunt. Defectu posterioris, amor beatitudinis non est liber, quia voluntas ex natura sua ad illum determinatur ac necessitatur, habitu quidem semper; actu vero, quando est in aliqua dispositione, inquit S. Thomas 1. 2. q. 10. ar. 1. ad. 2. id est, cum ea res, in qua est beatitudo, evidenter ei ab intellectu proponitur.

Objicit. Jansenius lib. 6. de Gratia Christi, integram Iliadem authoritatum S. Augustini, ex quibus hoc argumentum pro Epiphonemate eruit. Omnis volitio est essentialiter libera, etiam perfecta, seu arbitrii libertate; Sed non omnis volitio est cum indifferentia, ut constat de amore beatitudinis et Dei clare visi: Ergo indifferentia non est de ratione libertatis. Sic probat Majorem. Liberum est libertate perfecta, quod est in nostra potestate; Sed omnis volitio est essentialiter in nostra potestate: Ergo est essentialiter libera. Major constat. Minorem sic probat. Illud est in nostra potestate, quod fit, cum volumus, et non

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

fit, cum nolumus; Sed omnis volitio est talis, ut constat ex terminis; si enim nolimus, non erit volitio, sed nolitio: Ergo omnis volitio est in nostra potestate. Minor constat. Major vero usurpatur a S. Augustino ut principium certissimum in Lib. de Spiritu et Litera. *Hoc*, inquit, *quisque in sua potestate habere dicitur, quod si vult facit; si non vult non facit.* Unde concludit Lib. 3. de Lib. Arbit. c. 3. *Voluntas ergo nostra nec esset voluntas, nisi esset in nostra potestate. Quia*, ut inquit lib. 2. de Civit. Dei, c. 10. *si volumus, est; si nolumus, non est.* Idem sexcentis in locis inculcat.

Ad hoc argumentum, quod Jansenii Achilles est, Resp. Nego majorem. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem, distinguo majorem: Illud est in nostra potestate, quod fit, cum volumus; ita ut tota ratio, cur fiat potius, quam non fiat, sit, *quia volumus*, concedo; si tota ratio, cur fiat potius, quam non fiat, non sit, quia volumus, sed *quia ita sumus a natura determinati*, nego. Itaque hoc S. Augustini principium verissimum est, modo verba in sensu formali accipiantur. Quod enim quisque si vult, facit, si non vult, non facit, hoc in ejus est potestate et arbitrio, modo fiat præcise, quia vult; at si volendi necessitas ei a natura imponatur, ea jam volitio non est in ejus arbitrio et potestate electiva, sed in naturæ necessitate. Nec de tali volitione proprie dici potest: *Fit, si velimus; non fit, si nolimus;* Sed potius dicendum: *Natura facit, ut velimus, et ut non velle non possimus.* Porro quod non velle non possumus, nemo dixerit in nostra esse potestate, nec hoc unquam dixit S. Augustinus.

At ne quis de ejus mente dubitet, ea constat ex ipso Libro 3. de Libero Arbitrio. Nam cum Evodius ibi cap. 1. hoc principium ut per se notum posuisset: *Nulla culpa*, proindeque nulla arbitrii libertas, *deprehendi potest, ubi natura, necessitasque dominatur*, illud non reprehendit, sed admittit S. Augustinus, ac fatetur, quod si voluntas a naturali necessitate ad bona commutabilia converteretur, jam ea volendo non peccaret. Sed cap. 17. contendit, ideo peccare, quia non natura et necessitate, sed propria determinatione ad ea fertur, nec alia ulterior causa dari queat, cur avarus v. g. ultra modum pecuniis inhiet, quam

quia vult. Cæterum fatetur, quod si hujus volitionis causa alia esset, quæ huic voluntati inservisset, puta, natura ipsa, jam peccatum non esset, nempe defectu libertatis. Unde tandem concludit: *Hoc brevissimum tene: Quæcumque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur. Si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur. Quis enim peccat in eo, quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem: caveri igitur potest.* Ut autem ait Lib. 1. de Spiritu et Litera cap. 30. *Cum potestas datur, necessitas non imponitur.*

Fatendum tamen, S. Augustinum in sua cum Evodio disputatione lib. 3. de Lib. cap. 2. paullo latius hoc principium extendere: *Nos id habere in potestate, quod, cum volumus, adest;* atque inde concludere, omnem volitionem esse in potestate, quia cum volumus, adest, ideoque liberam esse. At tunc latius sumit *liberum* pro *voluntario*, seu pro eo, quod est juxta inclinationem voluntatis. Unde Evodius, aut potius ipse S. Augustinus in persona Evodii, non ita acquievit huic suo ratiocinio, quin rursus cap. 17. quærat, an volitio, ut ut libera, et in potestate nostra dici possit, esset tamen libera libertate sufficienti ad peccandum, id est, libertate arbitrii, si ex necessitate inesset voluntati ab aliqua altiori causa. Ad quod respondet, quod si hæc volitio insita esset voluntati ab aliqua causa, ita ut voluntas oppositum non posset velle, omnino culpabilis non esset, nec proinde libera libertate arbitrii. Ex quo constat, S. Augustinum ut certum supponere, ad libertatem arbitrii requiri indifferentiam a naturali necessitate, nec proinde sensisse, volitiones, ad quas voluntas naturaliter determinata est, esse liberas libertate arbitrii, sed solum libertate latius sumpta, seu libentiæ.

Instabis. Amor beatitudinis est ex naturali conditione voluntatis; Sed amor beatitudinis est perfecte liber, ut sæpe S. Augustinus et D. Thomas innuunt: Ergo etiam volitio procedens ex natura voluntatis est libera.

Resp. 1. Distinguo minorem: Amor beatitudinis est liber; libertate naturalis inclinationis et spontaneitatis, concedo; libertate dominii et arbitrii, nego. Solutio patet ex dictis, et est expresse S. Thomæ 1. p. q. 81. ar. 1. ad 3. ubi ait: *Appetitus*

ultimi finis (id est, beatitudinis) *non est de iis, quorum domini sumus.*

Resp. 2. Distinguo eandem minorem; Amor beatitudinis est liber; quoad *specificationem*, nego; quoad *exercitium*, subdistinguo; si summum bonum, in quo est beatitudo, clare proponatur voluntati, nego; sin minus, concedo. Voluntas enim ex naturali sua conditione determinatur ad amandum summum bonum, seu beatitudinem; et ideo non est libera quantum ad speciem actus, quem debet habere circa illud: hic enim necessario debet esse amor. Sed quantum ad actuale exercitium illius actus voluntas non est naturaliter necessitata pro omni statu, sed solum quando rem, in qua est summum bonum, evidenter proponit intellectus: tunc enim naturali impetu in illud voluntas rapitur, imo tunc ipsum exercitium amandi pertinet ad fruitionem summi boni, ideoque non magis repudiari potest, quam ipsa beatitudo oblata recusari.

Urgebis. Amor summi boni clare visi, scilicet Dei, qualis est in Beatis, est necessarius quoad exercitium; Sed talis amor est liberrimus: Ergo cum omnimoda necessitate stat libertas. Minorem probare nititur Jansenius variis D. Augustini téstimoniis, sed nullum satis expressum et apertum refert. Præcipuum desumit ex lib. 22. de Civit. cap. ultimo, ubi sic habetur: *Erit una, et inseparabilis in beatis voluntas libera fruens indeficienter æternorum jucunditate gaudiorum.* Addit præterea D. Thomam sæpe dicentem: *Beatos libere Deum amare;* Imo Qu. 18. de Pot. ar. 2. ad 1. *Deum libere seipsum amare.*

Resp. 1. Solutione jam data, hæc intelligenda esse de libertate spontaneitatis et naturalis inclinationis, non vero dominii et arbitrii.

Resp. 2. Quod si aliquando uterque S. Doctor videatur docere, beatos libere amare Deum, etiam libertate arbitrii hoc intelligendum est de Deo, ut est ratio diligendi bona creata. Nam beati amant Deum propter se, et alia propter Deum. Quantum ad primum non sunt liberi libertate arbitrii, sed feliciter necessitati. Quantum ad secundum, liberrimi sunt etiam libertate arbitrii. Sed de his ad Theologos, ad quos etiam objectiones remittimus, quæ ex libertate divina solent desumi.

Repones. S. Thomas 1. p. q. 82. ar. 1. et q. 23. de Verit. ar. 4. dicit, qnod naturalis necessitas non repugnat libertati, sed sola necessitas coactionis; Atqui nec Deus seipsum, nec beati Deum amant necessitate coactionis, sed quasi naturali: Ergo hic amor liber est.

Resp. Distinguo majorem: necessitas naturalis non repugnat libertati *spontaneitatis*, libentiæ, ac ut loquitur S. Thomas; naturalis inclinationis, concedo; libertati *arbitrii*, subdistinguo; repugnantia *contrarietatis* concedo; repugnantia *diversitatis specificæ* et incompossibilitatis eodem actu, nego. Seu, ut distinguit Cajetanus, non repugnat libertati arbitrii; *causaliter*, concedo; *formaliter*, nego. Non enim fieri potest, ut volitio, ad quam voluntas necessitatur naturaliter, sit libera libertati arbitrii; attamen fieri potest, imo necesse est, ut omnis volitio libera reducatur ad aliquam naturalem, ut supra explicuimus: et ideo hæ volitiones non opponuntur causaliter, nec contrarie, quia una est alterius causa, et cum ea in eodem subiecto reperitur.

Dices. Christus libere, etiam libertate arbitrii, adimplebat præcepta Patris; Sed ad ea implenda non erat indifferens; non enim fieri poterat, ut ea transgrederetur, alias peccare potuisset: Ergo indifferentia non requiritur ad libertatem arbitrii.

Resp. Distinguo minorem: Christus non erat indifferens ad præcepta Patris; indifferentia *physica*, nego; indifferentia *morali*, concedo. Non enim humana Christi voluntas naturali necessitate, sed summa sua morali rectitudine determinabatur ad præceptum implendum: unde poterat actum oppositum facere, sed non male. Porro, ut infra ostendemus, non est de ratione libertatis arbitrii, sed ejus defectus est, posse actum male facere. At hæc operosius Theologi.

Obji. 2. ex D. Thoma in 2. Dist. 25 q. 1, ar. 4. *Liberum arbitrium dicitur ex eo, quod cogi non potest:* Ergo ad libertatem arbitrii sufficit exemptio a coactione, nec proinde requiritur indifferentia.

Respondeo, distinguo antecedens, Liberum arbitrium dicitur ex eo, quod cogi non potest; *adæquate*, quasi sola exemptio a coactione sit totale constitutivum liberi arbitrii, nego;

alias enim appetitus brutorum esset liber libertate arbitrii, cum et ipse cogi non possit. Dicitur *inadæquate* et partialiter, ita ut inter alia ad libertatem arbitrii requiratur exemptio a coactione, concedo; et nego consequentiam. Liberum arbitrium duo præcipue dicit, exemptionem a coactione, et a naturali determinatione ad unum. Verum quia illi, contra quos agit D. Thomas loco citato, non negabant, imo supponebant, liberum arbitrium esse indifferens ad utrumlibet, sed solum contendebant ad unum cogi posse ab extrinseco, ut per effrænem concupiscentiam, per Angelorum inspirationem, per cœlestem influxum, ut illos refutet, solum expressius statuit coactionem capitaliter repugnare libertati arbitrii, proindeque ab his exterioribus motivis ipsum cogi non posse, sed solum moraliter inclinari.

§. IV.

Quæ Indifferentia sit de ratione libertatis.

Constat igitur, ad libertatem arbitrii aliquam indifferentiam omnino requiri. Verum quia superius plures indifferentiæ modos attigimus, superest determinandum, quinam ex illis et requiratur, et sufficiat ad perfectam libertatem. Pro solutione -

PRIMA CONCLUSIO

Indifferentia objectiva requiritur ad libertatem arbitrii. Unde impossibile est, ut voluntas libere, libertate arbitrii, feratur in objectum, quod sibi necessario proponitur ut omnimode bonum et amabile; sed solum libere fertur in illa bona, quæ sibi proponuntur, ut quadantenus bona, et quadantenus a bonitate deficientia, vel secundum veritatem, vel saltem secundum apparentiam.

Probatur. Voluntas non est libera circa obiectum, in quod naturali necessitate fertur; Atqui voluntas naturali necessitate fertur ad objectum sibi sine indifferentia, seu sub omnimoda ratione boni propositum: Ergo ad illud non est libera. Major constat ex superiori §. Minorem sic peregregie probat S. Tho-

mas 1. 2. q. 10. ar. 2. his verbis: *In motu cujuslibet potentiæ a suo objecto consideranda est ratio, per quam objectum movet potentiam; visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis: unde si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat, quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale non ex necessitate visus tale objectum videret. Posset enim intendere in ipsum ex ea parte, qua non est coloratum in actu: et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis: unde si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.*

Confirmatur. Voluntas non est libera libertate arbitrii respectu objecti, cui non dominatur et præeminet, sed potius de necessitate subjicitur; Atqui voluntas non præeminet et dominatur objecto sibi sine indifferentia et cum omnimoda bonitate ac amabilitate proposito, sed potius ei de necessitate subjicitur: Ergo ad libertatem arbitrii requiritur, ut objectum proponatur cum indifferentia, et non cum omnimoda bonitate, ac amabilitate. Major nota est ex terminis, quippe cum libertas arbitrii sit idem, ac libertas dominii, proindeque præeminentiæ: non enim dominamur, nisi his, quibus præeminemus, quæque nobis subjacent. Minor vero suadetur. Omnis potentia de necessitate subjicitur suo adæquato objecto, et omne mobile suo sufficienti motivo; Sed omnimoda bonitas est objectum adæquatum, et motivum sufficiens voluntatis: Ergo voluntas de necessitate subjicitur objecto sibi proposito omnimoda bonitate. Minor est per se nota. Voluntas enim est appetitus summi et universalis boni: unde bona quidem indifferentia et particularia non adæquantur voluntati, nec sufficienter eam movent; bene tamen bonum omnimodum et perfectum. Major vero declaratur. Domi-

nium enim et subjectio, sicut actio et passio, fiunt a proportione majoris inæqualitatis, ut loquuntur Philosophi, ita ut, quod fortius est et superius, agat et dominetur; quod vero inferius et debilius, patiatur et subjiciatur; Atqui omnis potentia necessario inferior est suo objecto adæquato, et omne mobile debilius est ad resistendum; sufficiens vero ejus motivum fortius ad movendum: Ergo potentia de necessitate subjicitur suo objecto adæquato, et mobile suo sufficienti motivo. Hanc rationem duobus verbis expressit D. Thomas 1. p. q. 82. ar. 2. ad 2. *Movens*, inquit, *tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo.* At vero, inquit, 1. 2. q. 10. ar. 2. et 3. *Bonum perfectum de necessitate movet voluntatem.*

Confirmatur amplius ex eodem S. Doctore. Eatenus actus voluntatis est liber, quatenus judicium, a quo procedit, est liberum et in potestate voluntatis; Atqui judicium non est liberum et in potestate voluntatis, si desit indifferentia objectiva: Ergo indifferentia objectiva requiritur ad libertatem. Major, quæ est D. Thomæ 1. p. qu. 83. ar. 1. et Quæst. 24. de Veritate, ar. 2. ex eo constat, quod judicium intellectus sit regula voluntatis, imo radix, origo, causaque libertatis, ut ostendimus §. 2. Minor vero videtur nota ex terminis, quippe cum libertas judicii in eo sita sit, ut objectum judicari possit indifferenter bonum et amabile: unde tollitur per hoc, quod judicium sit necessario determinatum ad judicandum aliquid omnimode bonum et amabile.

Obji. contra hanc rationem. Ex D. Thoma locis mox citatis, judicium in potestate nostra et liberum est, secundum quod possumus de eo judicare per reflexionem, et quatenus formatur a ratione per collationem; Atqui possumus judicare per reflexionem de judicio, licet careat indifferentia, ipsumque per collationem rationis formamus: Ergo tale judicium est liberum. Major est D. Thomæ. Minor vero ex eo constat, quod ratio sit

supra suos actus, etiam necessarios, reflexiva, et de rebus judicet cognoscendo et conferendo invicem earum habitudines.

Resp. Nego minorem quoad utramque partem. Cum enim, ut millies repetit D. Thomas, voluntas proportionetur intellectui, et agibilia speculabilibus; sicut in speculabilibus ratio non judicat de primis principiis; sed secundum ea de cæteris judicat, nec illa cognoscit per collationem, sed per naturalem determinationem: ita in agibilibus primum judicium, quo judicamus, bonum adæquatum, et omnimodum esse necessario amandum, non formatur per collationem, sed per naturalem determinationem; nec est in nostra potestate, ut de eo proprie judicemus, ac deliberemus, sed secundum ipsum de aliis omnibus agibilibus judicamus et deliberamus. Per quod etiam patet ad probationem. Quamvis enim intellectus reflecti possit supra judicium necessarium, reflexione cognoscitiva, cognoscendo scilicet ipsum; non tamen cognitione judicativa et deliberativa: nam principium deliberationis et judicii agibilium non cadit sub deliberatione. Nec similiter tale judicium fit per collationem, quia collatio agibilium fit, quatenus conferuntur media cum fine: unde judicium necessarium de ultimo fine non habetur per collationem, sed per naturalem determinationem.

Obji. contra conclusionem. Liber est, qui ex seipso agit, qui est causa sui, qui seipsum disponit, ac regit ex proprio judicio, et non ex alieno præscripto; Atqui ille, qui agit sine indifferentia objectiva, nihilominus ex se ipso agit, est causa sui, seipsum ex proprio et non ex alieno judicio dirigit, ac disponit: Ergo stat libertas sine indifferentia objectiva. Major est ipsa notio libertatis arbitrii. Minor vero suadetur. Beatus v. g. qui movetur ad amorem Dei, apprehendendo ipsum ut omnimode bonum et amabilem, proindeque absque indifferentia, imo cum summa necessitate objectiva, nihilominus ex seipso producit hunc amorem, ac in illum se movet ex proprio judicio, ponderando scilicet divinæ bonitatis merita, et illi necessarium, ac summum amorem impendendo, qui videt, ac judicat summo, necessarioque amore dignam: Ergo in tali amore Beatus est causa sui, seipsum perfecte dirigit, ac de actu suo disponit, non ex alieno præscripto, sed ex proprio judicio.

Confirmatur. Eatenus agens intellectuale ab Aristotele et D. Thoma dicitur causa sui, seque disponens, et proinde liberum, quatenus ex se habet non solum executivum principium, et formam principalem sui motus, sed etiam principium finale, quo se movet; Atqui beatus necessario judicat, Deum amandum esse, habet tamen ex se non solum principium executivum illius amoris, scilicet voluntatem, formamque intelligibilem, a qua causatur talis amor, scilicet objectum per intellectum apprehensum, sed etiam principium finale illius, divinam scilicet bonitatem a se cognitam, ut dignam tali amore: Ergo in tali amore est perfecte liber.

Resp. Nego minorem. Ad probationem respondeo, Beatum se habere ad Divinam bonitatem, proportione servata, sicuti non beatus se habet ad beatitudinem in communi, et ad universale bonum; quippe videt evidenter Beatus, Deum esse ipsissimam beatitudinem et universalem in se colligere, ac comprehendere bonitatem: unde sicut in amore beatitudinis in communi et universalis boni voluntas non se movet per propriam deliberationem, ac determinationem, sed necessario movetur, et a natura determinatur, ut superius fuse ostensum est; ita nec Beatus producit amorem Dei clare visi, sese movendo cum dominio et per propriam determinationem, sed tanquam raptus a magnitudine bonitatis objecti, ex ipsa voluntatis per charitatem elevatæ naturali determinatione; unde in forma vel negari potest antecedens, vel ita distingui: Beatus ex se producit amorem Dei, ac in illum se movet ex proprio judicio, *vitaliter et elicitive*, producendo scilicet actum vitalem consequentem ad proprium judicium, concedo; se movet *applicative et determinative*, sibi finem præstituendo ac determinando, ac de suo actu disponendo cum dominio et præeminentia supra objectum et judicium formatum de objecto, ut requiritur ad libertatem arbitrii, nego. Solutio patet ex dictis. Quod vero additur, Beatum se movere ad talem amorem ex ponderatione, ac veluti libratione sui amoris et meritorum divinæ bonitatis, formaliter loquendo, falsum est. Quamvis enim particulares fines et bonitates voluntas libret et ponderet consultando, deliberando, et æstimando earum amabilitatem ex proportione, quam habent cum

ultimo fine, perfecta scilicet et universali bonitate, quæ est mensura aliarum; attamen universalis bonitas evidenter proposita voluntati, non subjacet ejus ponderationi, ac examini, sed potius eam sibi subjicit, ac immenso pondere abripit.

Per quod etiam patet ad confirmationem. Distinguenda enim est ultima pars minoris: Beatus ex se habet principium finale sui amoris, Divinam scilicet bonitatem, ut *vitaliter cognitam*, concedo; ut sibi ex proprio *arbitrio* pro fine præstitutam, seu præ aliis statutam ac determinatam, nego; et nego consequentiam. Ut enim aliquis dicatur ex se ipso habere finale principium sui actus, proindeque perfecte causa sui, perfecteque liber; non satis est, ut finem, ejusque bonitatem cognoscat, sed oportet ut illum sibi ex proprio arbitrio præstituat, id est, præ aliis statuat ac determinet, deliberando et eligendo ipsum; non vero in illum sibi a natura determinatum, ac constitutum ex necessitate tendendo. Cum ergo Beatus amet Divinam bonitatem, non ut per deliberationem eligens ipsam, sed ut necessario raptus ab ea, et ex naturæ suæ determinatione ad illam amandam necessitatus, non dicitur proprie habere a seipso, et in potestate principium finale talis amoris.

Dices. Ex S. Thoma 1. 2. q. 10. ar. 2. aliisque in locis, voluntas a nullo objecto necessitatur quoad exercitium; Sed, ut infra dicetur, ad libertatem satis est non necessitari quoad exercitium; Ergo ex S. Thoma voluntas libera est circa objectum etiam sub omnimoda boni ratione propositum; sicque ad libertatem non requiritur indifferentia objectiva.

Resp. 1. Cum Cajetano, S. Thomam velle solum necessitatem quoad exercitium, etsi semper sit circa summum bonum ut tale ab intellectu judicatum, non oriri effective ab objecto, sed esse ex ipsa voluntatis natura. Nam intellectus movet solum voluntatem quoad specificationem, ad exercitium vero actus ipsa movetur vel a se, vel a propria natura, vel a Deo.

Resp. 2. S. Thomam spectare voluntatem pro eo statu, in quo potest applicare, vel non applicare intellectum ad cogitandum de summo bono. Tunc enim potest seipsam indirecte retrahere ab ejus actuali amore, avertendo intellectum, ne de eo cogitet. Cæterum supposito, quod intellectus objectum ut summe bonum

voluntati proponat, nec possit a voluntate averti ab eo judicio, ut contingit in Beatis, quorum mens a nulla re potest averti a summi boni contemplatione, voluntas in illum tendit necessario etiam quoad exercitium.

SECUNDA CONCLUSIO

Indifferentia formalis et subjectiva est de ratione libertatis arbitrii.

Conclusio patet ex dictis. Tum quia hæc sequitur ex objectiva: unde utriusque est par ratio. Tum quia ad libertatem arbitrii necesse est, ut voluntas indifferenter tendat in objectum, ut superius ostensum est: non potest autem indifferenter tendere in objectum, nisi ipsa sit formaliter indifferens. Tum demum voluntas eatenus est libera, quatenus ex proprio arbitrio determinat. Ergo necesse est ad libertatem, ut antequam se determinet, sit ex se ipsa formaliter indifferens.

TERTIA CONCLUSIO.

Iadifferentia moralis, seu ad bene, vel male agendum non est de ratione, sed potius de imperfectione libertatis.

Conclusio est communis, quam D. Th. tradit in 2. Dist. 25. q. 1. ar. 1. ad 2. his verbis: *Ad rationem liberi arbitrii non pertinet, ut indeterminate se habeat ad bonum et malum.* Et patet tum in Christo, tum in Deo, tum in Beatis, in quibus stat perfectissima libertas arbitrii cum summa impeccabilitate, et sine indifferentia ad malum.

Probatur 1. Ratione D. Thomæ, 1. p. q. 62. ar. 8. Sic se habet liberum arbitrium ad eligenda ea, quæ sunt ad finem, sicuti ratio ad deducendas conclusiones ex suis principiis; Atqui non pertinet ad perfectionem, sed ad defectum rationis, quod prætermisso principiorum ordine male inferat conclusionem: Ergo nec pertinet ad perfectionem, sed ad defectum libertatis arbitrii, quod possit prætermisso finis ordine male media eligere, sicque peccare.

Probatur 2. Ratione, quam D. Thomas insinuat in 2. Dist.

25. quæst. 1. ar. 1. Non est de ratione potentiæ in bonum ordinatæ, quod tendat et deflectat in malum; Sed liberum arbitrium ordinatur in bonum, sicut et ratio in verum: Ergo non est de ratione liberi arbitrii, quod tendat in malum peccando; sicut nec de perfectione rationis, ut tendat in falsum.

Confirmatur. Tum ex definitione liberi arbitrii ex D. Thoma deprompta, qua dicitur *Facultas electiva mediorum servato ordine finis:* Ergo non est perfectio, sed defectus, quod peccando possit turbare ordinem finis. Tum quia liberum arbitrium constituitur per dominium supra proprios actus; Atqui ad rationem dominii non pertinet potestas abutendi, sed solum utendi: Ergo ad liberum arbitrium non requiritur potestas abutendi actu suo, peccando. Tum demum quia liberum arbitrium non tendit in malum, nisi quia intellectus decipitur apprehendendo illud ut sibi bonum: nam omnis peccans est ignorans; Atqui deceptio intellectus non est de ratione liberi arbitrii, sed potius quidam ejus defectus, sicut defectus est, quod pes regatur ab oculo caligante, et exercitus ab imperatore imperito: Ergo non est de ratione liberi arbitrii, ut possit declinare in malum: unde D. Anselmus lib. de Lib. Arb. cap. 1. *Nec libertas*, inquit, *nec libertatis pars, est posse peccare;* sed solum ut notat D. Thomas, quoddam ejus signum, sicut ægritudo est signum vitæ.

QUARTA CONCLUSIO

Ad libertatem arbitrii non requiritur necessario indifferentia contrarietatis, seu quoad specificationem; sed sufficit indifferentia contradictionis et quoad exercitium. Conclusio etiam communis est.

Probatur. Indifferentia contradictionis et quoad exercitium sufficit ad perfectum dominium: Ergo ad libertatem arbitrii. Probatur antecedens, tum ex D. Thoma 2. contra Gentes, cap. 47. ubi inquit: *Spiritualis substantia domina est actus sui, quia in ea existit agere et non agere.* Tum ratione: Hoc ipso enim, quoad exercitium actus non sit voluntati ex necessitate præscriptum, voluntas censetur in eo ponendo perfecte sui juris, quatenus non solum in eo per lumen rationis se dirigit, sed etiam

eo ad arbitrium disponit, ipsumque elicit, non quia est, et ex naturæ determinatione, sed quia vult ex proprii consilii determinatione.

Quæres, *quomodo definiatur liberum arbitrium?*

Respondeo, cum varii varias definitiones afferant, præ cæteris placere eam, quæ ex D. Thoma circumfertur, quam supra insinuavimus, quaque dicitur, *Facultas electiva mediorum servato ordine finis.* Per *media* intelliguntur omnia bona particularia, in quibus tota ratio bonitatis evidenter non relucet. Per *finem* vero, finis ultimus, id est, bonum perfectum, seu Beatitudo.

Hæc autem definitio explicari potest cum S. Thoma 1. p. q. 83. ar. 4. aliisque in locis, ex collatione voluntatis cum intellectu. Voluntas enim sequitur intellectum, ipsique proportionatur. Unde sicut in facultate intellectiva duo munera distinguimus, primum cognoscendi principia naturaliter evidentia, et secundum hoc munus facultas intellectiva dicitur *Intelligentia;* alterum deducendi conclusiones ex his principiis, et secundum hoc munus dicitur *Ratio*, seu *Discursus*: ita in facultate volitiva duplex est munus, primum appetendi ultimum finem, alterum ex finis amore se movendi ad eligenda media. Facultas appetitiva sub primo munere retinet commune nomen *voluntatis;* sub secundo vero proprie dicitur *liberum arbitrium:* unde liberum arbitrium est Facultas eligendi, ac determinandi media ex præconcepta finis intentione; sicuti ratio est facultas deductiva conclusionum ex principiis per se notis. Imo, ut epilogice jam dicta colligamus, sicuti inferre conclusiones legitimo principiorum ordine prætermisso non est de perfectione rationis: ita nec est de perfectione arbitrii prætermisso finis ordine media eligere, sicque peccare. Et sicut prima principia sunt naturaliter nota, et non per discursum: ita et ultimus finis est naturaliter volitus, et non per liberum arbitrium: unde sicut ratio non est de principiis, ita nec libertas arbitrii de fine ultimo. Sed sicut, ratio negotiatur de conclusionibus, ac seipsam movet et applicat ad illis assentiendum: ita et voluntas deliberat de his, quæ sunt ad ultimum finem, et se movet et applicat ad ea eligenda,

ex amore ultimi finis. Et demum sicut intellectus non semper actu assentitur principiis, sed solum quando sibi debite proponuntur; ita voluntas, etsi naturaliter tendat in ultimum finem perfectamque bonitatem, non tamen quoad exercitium semper ipsam vult, sed solum quando sibi debite præsentatur. Sicque apparet mirabilis contextus doctrinæ Thomisticæ circa libertatem, respondent enim extrema primis, media utrisque, omnia omnibus. Ex iisque, quæ pro rei momento fusius prosecuti sumus, mirum in modum elucescunt alia pleraque dogmata cum libertatis doctrina connexa, quæ imperiti tantopere exagitant, ac reprehendunt, eo quod prætermissa vera liberi arbitrii notione, rudem quandam et spuriam ejus ideam sibi confixerint.

ARTICULUS TERTIUS.

DE ACTIBUS VOLUNTARIIS SPECIATIM.

Ut de Actibus Voluntariis speciatim aliquid dicamus, in primis notum est, actum voluntarium, alium esse elicitum, id est ab ipsa voluntate productum, ut *amare:* alium vero imperatum, id est, ex voluntatis applicatione ab alia potentia factum, ut *loqui.* Actus eliciti, de quibus solis agere suscipimus, (quippe cum imperati rationem voluntarii ab illis totam habeant) sunt sex, tres circa finem, scilicet simplex Volitio, Intentio, et Fruitio, et tres circa media, scilicet Consensus, Electio, et Usus. His accedunt ex parte intellectus sex alii dirigentes, quorum tres etiam versantur circa finem, tres circa media. Horum omnium œconomia et ordo, ut ob oculos ponatur, colligendi ac dirigendi sunt ejusmodi motus animi nostri, qui ita sibi succedunt et inflbulantur, ut semper actum voluntatis præcedat aliquis actus intellectus dirigens ac regulans, vicissimque omnem actum intellectus, excepto primo, præcedat aliquis actus voluntatis applicans, ac vigorem et exercitium inspirans: quippe ut ad intellectum pertinet ordo, directio, et objectiva specificatio voluntatis; sic rursus ad voluntatem spectat applicatio et exercitium aliarum potentiarum, etiam ipsius intellectus. Omnes itaque actus, qui ad opus morale concurrunt, tum ex parte intel-

lectus, tum ex parte voluntatis, sunt præcipue duodecim, qui in triplici classe ita disponuntur, ut alii finem respiciant, alii circa media assumenda negotientur, alii executionem perficiant.

Primo igitur chorum ducit ex parte intellectus Simplex boni Apprehensio, qua aliquid, ut bonum percipitur et voluntati proponitur, cui statim secundo respondet ex parte voluntatis Simplex Volitio, id est, complacentia in bono præsentato: quæ si sit fortis, excitat et applicat intellectum ad examinandum, num illud bonum sit adeptu expediens et possibile; sicque tertio sequitur Judicium, quo intellectus bonum proponit voluntati, ut adeptu expediens et possibile; cui judicio ex parte voluntatis succedit quarto intentio boni per media assequendi.

Post ejusmodi quatuor actus, qui sunt circa finem, succedit negotiatio de mediis. Unde quinto in vi intentionis applicatur intellectus ad investiganda media ad consequendum finem opportuna, qui actus Consilium, seu Consultatio dicitur; cui ex parte voluntatis correspondet sexto Consensus, quo voluntas approbat, seu potius appetit utilitatem illorum mediorum; in vi cujus consensus, seu appetitus approbativi movetur intellectus ad media illa examinanda et discernenda, discutiendo, quæ sint aptiora et commodiora, si tamen plura sint, nec omnia possint adhiberi: sicque fit septimus actus, scilicet judicium discretivum mediorum, cui ex parte voluntatis correspondet octavus actus, qui dicitur Electio, per quam voluntas unum medium præ alio acceptat.

Hi quatuor actus sunt circa media in finem ordinanda, quibus expeditis manus, ut ita dicam, operi admovetur. Nam in vi et efficacia electionis movetur intellectus ad intimandam executionem mediorum electorum: sicque fit nonus actus, scilicet Imperium; cui ex parte voluntatis respondet decimo Usus activus, quo voluntas applicat potentias executivas ad assumenda, exequendaque media. Huic activæ applicationi respondet undecimo in potentis voluntati subditis Usus passivus, id est, assumptio mediorum in virtute voluntatis applicantis facta; qua mediante duodecimo tandem finis, in quem tota illa series actuum collimabat, acquiritur, ac possidetur; in qua possessione jucunde quiescit voluntas, quæ jucunda quies vocatur Fruitio.

Ex his apparet voluntatis, ac intellectus mutua dependentia et processus, ac ordo, qui in humanis negotiis servari solet, saltem dum prudenter, ac ratione matura et non præcipiti festinatione, aut sola imaginatione procurantur, quippe cum plures hominum sint, qui passionibus et imaginatione abrepti, vix ullum legitimi ordinis vestigium tenent, nullo consilio, nulla rerum faciendarum ponderatione, discussione, ac electione sese regentes; attamen etiam in hominibus prudentissimis hi omnes actus ita subito fiunt, ac sine mora sibi succedunt, imo inobservabilibus discriminibus miscentur, ut eorum ordo, ac distinctio vix agnosci, etiam ab ipso operante, possit.

Ut de præcipuis aliquid attingamus, Volitio definitur, *simplex voluntatis complacentia in bono per intellectum præsentato.* Duplex distingui solet, prima et secunda. Secunda volitio est, ad quam ex alia priore movetur: quippe, ut in arbore ex uno ramo nascuntur alii; sic ex una volitione aliæ pullulant, ut ex volitione voluptatis sequitur volitio pecuniæ, qua res voluptuosæ coemi possint. Prima vero volitio est, quæ ex alia non pullulat, sed ex qua cæteræ oriuntur, et hoc vel simpliciter et in tota vita, qualis est primus ille affectus, quo puer rationis compos recenter effectus, suam voluntatem, ut ita dicam, primo experitur; vel post omnis actus interruptionem, ut est illa volitio, quam evigilantes primo formamus; vel pro aliquo particulari negotio, ut est illa, quæ nobis alia agentibus, circa novum negotium cum iis, quæ gerimus nullatenus connexum primo incidit; verbi causa dum cui venationem toto studio exercenti subito incidit et cogitatio, et volitio deserendi seculum, ac religiosæ vitæ amplectendæ. De his omnibus primis volitionibus perpetuo, et constantissime docet D. Thomas, quod licet vitaliter producantur a voluntate, attamen ad illas voluntas non se movet et applicat, sed applicatur speciali quodam instinctu ab Auctore suo, scilicet Deo, qui instinctus non est tantum physica præmotio, qua omnis causa ad omnes et singulos actus applicatur a Deo, sed aliqua motio longe specialior, quæ sibi actum ita vindicat, ut nullum locum sese ad hunc applicandi relinquat voluntati.

Porro hanc veritatem, quam Theologi fusius expendunt,

D. Thomas variis rationibus demonstrat 1. par. qu. 82. ar. 4. 1. 2. quæst. 9. ar. 4. et 3. contra Gentes, cap. 88. aliisque in locis. Præcipuæ sunt, tum ea, quæ petitur ex proportione intellectus et voluntatis, qua fit, ut sicut intellectus seipsum quidem movet ex assensu principiorum ad assentiendum conclusionibus; sed ad assensum principiorum movetur et applicatur præcise ab Authore suo; ita voluntas seipsam quidem ex una volitione ad aliam applicat, sed ad primam applicatur tantùm a suo Authore. Tum quia in tantum aliquid se movet, in quantum est in actu; Atqui voluntas ante primam volitionem non est in actu, sed solum in potentia: Ergo non potest movere se ipsam, sed eget moveri ab authore suo. Tum quia in omni vita primus illius vitæ motus est a generante, ut patet in motu cordis; Sed Deus est author, et genitor vitæ intellectualis: Ergo primus motus illius vitæ, id est, prima cognitio intellectus, et prima volitio voluntatis, ei specialiter debetur. Tum quia omne multiforme variabile, defectibile, et contingenter conveniens, debet reduci tanquam in principium in aliquid uniforme, indefectibile, ac naturaliter conveniens, proindeque datum ab Authore naturæ: Sed cæteri voluntatis motus sunt multiformes, variabiles, contingenter convenientes: Ergo reduci debent in aliquem primum uniformem, indefectibilem, naturaliter convenientem, ac ab Authore voluntatis specialiter inditum. Tum demum quia voluntas se movet et applicat mediante consilio; Sed primam volitionem nullum potest præcedere consilium, ut de se patet, cum illa sit radix et origo totius consultationis: Ergo ad primam volitionem voluntas non se applicat; sed ab alio, Authore scilicet suo, applicatur et movetur. Unde sicut in formatione fœtus primo apparet pulsus cordis a generante inditus, qui est radix vitæ, spirituum officina, fons et origo vitalium motuum; ita pariter in voluntate primus affectus, qui est omnium affectuum semen, vitæque appetitivæ fons et origo, nobis specialiter inest a Deo, ac deinde per consilium et deliberationem intellectus sese explicat, ac diffundit in eam affectuum seriem, quæ perpetua concatenatione ad remotiora volenda nos ducit, et infinitis implicat negotiis. Sed de his fusius in Theologia.

Intentio definiri potest, *Efficax voluntatis tendentia in finem*

per media consequendum. Quippe simplex illa boni complacentia, quam supra descripsimus sub nomine *volitionis*, accedente judicio de possibilitate consecutionis boni, crescit, roboratur, ac firmatur in constantem appetitum finis per certa media consequendi, sicque fit Intentio; quæ quidem principaliter est de ultimo fine; attamen etiam esse potest de finibus intermediis, qui et ipsi intendi possunt, quatenus per quædam media obtinentur.

Consilium dirigit electionem, ideoque definitur, *Inquisitio, seu deliberatio de mediis eligendis.* Est actus intellectus practici, qui ut perfectus, consummatusque sit, tribus gradibus constare debet. Primus est investigatio mediorum. Secundus examen et ponderatio utilitatis cujuslibet. Tertius judicium dictans voluntati, quodnam sit e pluribus mediis assumendum, in quo judicio tota consultatio consummatur. Ex his patet consilium esse tantum de mediis, quippe cum finis sit basis et principium totius consultationis, sub qua proinde non cadit; sicut in speculabilibus principia discursus non cadunt sub discursu, sed ad ipsum supponuntur. Patet etiam, consilium non esse de rebus jam determinatis et certis, aut quæ non sunt in nostra potestate. Etenim quæ sunt certa et determinata, inquisitione non egent, quæ vero non sunt in nostra potestate, non possunt a nobis assumi ad consequendum finem. Consilium autem est inquisitio mediorum assumendorum.

Consensus sequitur consilium. Cum enim per consultivam inquisitionem plura media congrua voluntati proponantur, voluntas eorum utilitatem approbans dicitur consentire. Est autem proprie *consentire* cum alio *sentire*, et quasi in alterius sententiam ire: unde consensus *est proprie voluntatis, eorum, quibus intellectus tanquam utilibus assentitur, approbatio.* Tunc enim voluntas dicitur cum intellectu sentire, et quasi in sententiam ejus ire; et ideo *consensus* pertinet ad voluntatem, sicut *assensus* ad intellectum. Præclare autem notat D. Thomas 1. 2. qu. 15. ar. 4. consensum ultimatum, et quem statim sequitur actio et electio, pertinere ad rationem superiorem. Id patet tum experientia, qua sentimus, quod quantumvis tumultuentur potentiæ inferiores, nunquam tamen proceditur ad actum, quantum-

vis in promptu sit, nisi consentiat suprema mentis pars, cui cæteræ subjacent. Tum etiam ratione. Cum enim consensus in actum sit finalis sententia, ad illam animi partem spectare debet, quæ de omnibus finaliter judicat. Hæc autem est suprema ratio, a cujus tribunali provocari non potest. Unde peccatum non censetur consummatum, donec superior pars animæ ipsi vel tacite, vel expresse consentiat. Ex quibus habetur, hos omnes motus inimicitiæ, iræ, concupiscentiæ, etc. has omnes cogitationes infidelitatis, blasphemiæ, impudicitiæ, etc. quæ frequenter miserum hominem invadunt, premunt, turbant, confundunt, non esse peccata, nisi accedat supremæ illius partis cæteras applicantis consensus vel expressus, in eis complacendo, vel tacitus ea, ut debet, non refutando. Quæ quidem refutatio perficitur, non anxia mentis contentione, impediendo, ne occurrant, hoc enim impossibile plerumque est, (nam ut in hydræ capitibus, uno resecto aliud pullulat) sed generoso dissensu, renuendo approbationem tum in opus, tum in delectationem, et ad meliora mentem convertendo.

Electio definitur ab Aristotele 3. Ethicorum, *Desiderium præconsiliati*. Ex qua definitione, ista erui potest; *Electio est unius præ alio discretiva quædam acceptatio*: unde debet supponere consilium dirigens, proindeque proprie non est in brutis, quæ non consilio, sed naturæ instinctu reguntur. Grandis quæstio est circa electionem, possitne voluntas ex duobus mediis minus bonum eligere. Hanc in Theologia fusius discuti solitam ut breviter attingamus, in primis certum est, id, quod est minus bonum in se, imo quod ut tale judicatur in communi, aliquando præeligi posse majori bono, quippe cum voluntas non sit eorum, quæ bona judicantur absolute et in communi, sed nobis et hic, et nunc in particulari. Unde merito Poeta inducit Medeam dicentem:

. . . . . *Video meliora, proboque,*
Deteriora sequor.

Cæterum fieri nequit, ut quod hic et nunc ultimato judicio minus eligibile, id est, minus bonum bonitate utilitatis judicatur, præeligatur alteri, quod magis eligibile judicatur. Tum quia electio est appetitus præconsiliati, id est, in consulta-

tione prælati. Tum quia voluntas, cum supponat, ac sequatur intellectum, eo modo tendit in bonum, quo tendendum dictat intellectus: Ergo impossibile est, ut si intellectus dictet, aliquid præeligendum et aliud postponendum, voluntas istud præeligat, illud postponat; idque, ut mittam varias alias efficacissimas rationes. Verum quia id, quod secundum unam considerationem judicatur minus bonum et utile, secundum aliam judicari potest melius et utilius, saltem ad exercendam libertatem, ideo præeligi quoque potest. Ex quo etiam solvi possunt, quæ in oppositum objici solent. (1)

---

(1) *Ita D. Th. 1. 2. q. 13. a. 6. ad 3m.* Nihil prohibet, *inquit*, si aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum illorum consideretur aliqua conditio, per quam emineat *(ratio nempe electionis ex parte medii)*, et magis flectatur voluntas in ipsum, quam in aliud.

Quare longius abeunt a vero recentiores nonnulli, præsertim Occasionalistæ, *et* Moderati *qui libertatem arbitrii non ab Intellectu, sed a sola voluntate, quam solam potentiam activam tuentur, pendere autumant. Ideo inter duo æqualia si eligat, non alia ratione eligere ajunt, nisi,* quia stat pro ratione voluntas. *Auctor Philosophiæ Lugdunensis idipsum suadere conatur, ea ductus ratione, quod nulla deliberatio requiratur ad libertatem, quia nullum requiritur Consilium. Christi exemplo, hominisque sincere christiani, nec non et S. Thomæ auctoritate, quod ipse affirmat, putat satis confirmatum.*

Verum errat ille gravissime. Aliud Consilium, aliud deliberatio stricte sumpta est. Nam inter Consilium, et electionem mediant duo actus, ut ex præscripta serie patet, consensus. nempe, et judicium, qui ad perfectam deliberationem necessarii sunt. Consilium vero stricte sumptum ubi expresse in rebus dubiis, vel incertis adhibetur principium deliberationis est non ipsa completa deliberatio. Deliberatio recte a quodam definitur: Humanæ Libertatis exercitatio.

Ideo notat S. Th. 3. p. q. 18. a. 4. ad 2m. quod electio præsupponit consilium, non tamen sequitur *(immediate)* ex Consilio, nisi jam determinato per judicium. Et ideo si aliquid judicetur ut agendum absque dubitatione et inquisitione præcedente *(ut erat in Christo, et quandoque etiam in nobis accidit)* hoc sufficit ad electionem. Et sic patet, quod dubitatio sive inquisitio non per se pertinet ad electionem, sed solum secundum quod est in natura ignorante. *Diximus, quod etiam in nobis quandoque accidit, quod sine dubitatione, et consilio*

Imperium definiri potest cum D. Thoma 1. 2. q. 17. *Intimatio ordinativa efficaciter movens ad agendum.* Explicatur definitio. Postquam enim finis intentus, mediaque electa sunt, oportet, ut impetus fiat ad executionem mediorum, et finis assecutionem. Hunc impetum executivum incipit imperium quatenus id, quod ordinatum est a ratione, et approbatum a voluntate, promulgat, intimat, et, ut loquitur D. Thomas Quæst. 22. de Verit. ar. 12. ad 4. *distribuit potentis executivis.* Unde in imperio tria sunt, intimatio rei faciendæ, ordinatio subditorum in id, quod faciendum est, et demum applicatio ad opus. Illa enim intimatio et ordinatio non debet esse pure instructiva et indicativa, qualem sonat modus indicativus, *hoc est faciendum;* sed excitativa, efficaciterque applicativa ad opus, qualem exprimit modus imperativus, *fac hoc.* Hæc autem tria explicat definitio tradita.

Cæterum cum in actu imperii aliquid voluntatis reluceat,

---

præcedenti ad agendum libentissime procedamus; cum nempe evidens certumque est, quod ut medium ad finem consequendum eligimus. Quod clarius D. Th. q. 14. a. 4. his verbis exponit. Quod aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile *(idest non egeat inquisitione, et consilio)* ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in actibus, qui habent certas vias operandi: sicut scriptor non consiliatur quomodo debeat trahere litteras; hoc enim determinatum est per artem *(propterea sincere Christianus non consiliatur, an debeat divinis obtemperare mandatis).* Alio modo quia non multum refert, utrum sic, vel sic fiat; et ista sunt minima, quae parum adjuvant, vel impediunt respectu finis consequendi; quod parum est quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, scilicet de rebus parvis, et de his, quae sunt determinata qualiter fieri debeant.

Itaque cum non satis pateat, medium, quod eligimus, esse certum ac indubitatum, ut saepissime in vitæ cursu experimur, explicite, et divisim et consiliamur, et judicamus, priusquam eligamus: in evidentibus, ac determinatis, vel etiam minimis, judicium discretivum, nec non et consensus saltem implicite in electione includuntur ut proinde semper verum sit, quod in natura ignorante, *qualis est nostra ad electionem deliberatio postulatur.*

et aliquid intellectus, ambiguum est, ad quam potentiam substantialiter pertineat. D. Thomas dicit, esse actum intellectus voluntatem præsupponentis. Ratio hujus est, quia imperium est essentialiter intimatio ordinativa applicans ad opus : *intimare* autem, et *ordinare* pertinet ad intellectum, *applicare* vero ad voluntatem. Unde substantia actus imperii spectat ad intellectum, efficacitas vero, quam habet ad applicandum ad opus, derivatur a voluntate, ab ipsa scilicet electione; quæ cum præcedat imperium, ipsi suam efficaciam inspirat : quia, ut optime dicit D. Thomas : *In subordinatis virtus prioris remanet in posteriori.* Unde prudentia, quæ est virtus bene præceptiva, residet in intellectu.

Usus definitur, *Applicatio rei ad operationem.* Unde quia proprium munus voluntatis est applicare cæteras potentias, ideo usus proprie est actus voluntatis. (1)

Fruitio definitur, *Quies et delectatio in fine, et bono præsenti.* Unde cum bonum et finis dupliciter haberi possit, vel secundum *esse* intentionale per spem, vel secundum *esse* reale per veram possessionem, duplex quoque distinguitur fruitio. Altera imperfecta et quasi delibativa, qua delectamur in bono in spe possesso, sicut dicit Apostolus : *spe gaudentes.* Altera perfecta, qua jucunde quiescimus in bono secundum rem obtento. Cum autem fruitio a fructu derivetur, videtur idem esse, ac fructus perceptio : fructus vero duo dicit, suavitatem, qua delectat, et rationem ultimi, in quantum finit et coronat labores agriculturæ. Unde licet secundum primum munus fruitio esse possit de quocumque bono, quatenus delectat, attamen secun-

---

(1) *Usus duplex distinguitur, alius* activus, passivus *alius. Activus est applicatio voluntatis ad operationem. Recte D. Th. q. 16. a. 1. notat*, Uti primo et principaliter est Voluntatis tamquam primi moventis, rationis autem tamquam dirigentis. *Passivus vero est actus ab aliis potentiis exercitus.* Secundario, *inquit idem S. Doctor* convenit potentiis executivis, quæ comparantur ad voluntatem, sicut instrumenta ad principale agens. *Hac distinctione Usus* activi, *et* passivi *completur numerus duodecim actuum, qui ab Auctore in principio hujus Capitis enunciabatur.*

dum alterum munus non est nisi de ultimo fine, qui perfecte finit, quietat, et coronat omnes voluntatis affectus. Sed de his hactenus. (1)

QUÆSTIO TERTIA

De Passionibus.

Impetus illi animi nostri, qui ex appetitu sensitivo pullulantes, *Passionum* nomine designari solent, tanti momenti sunt in negotio morum, ut et virtutum maxima pars illis regendis occupetur, et vitia pene omnia ex eorum deordinatione proveniant. Unde non abs re fore visum fuit quædam de illis delibare, ac ex D. Thoma, qui hanc materiam peregregie prosecutus est 1. 2. a Quæstione 22. ad 48. decerpta hic apponere, ne rem et ad notitiam morum pernecessariam, et scitu jucundissi-

---

(1) *In perfecto, et consumato libertatis humanæ exercitio, seu cum homo agit, ut homo est, tum potentiae, tum actus ab Auctore cum omnibus D. Thomae discipulis prænotati, et interveniunt, et occurrunt. Attamen ut tota series potentiarum, et actuum uno veluti intuitu prompte habeatur, in lectoris commodum sequentem tabulam subjicimus.*

ACTUS	POTENTIÆ
CIRCA FINEM	
1. *Simplex boni apprehensio*	*Intellectus*
2. *Simplex boni volitio*	*Voluntas*
3. *Judicium possibilitatis et convenientiæ boni apprehensi*	*Intellectus*
4. *Intentio*	*Voluntas*
CIRCA MEDIA	
1. *Consilium*	*Intellectus*
2. *Consensus*	*Voluntas*
3. *Judicium discernens medium aptius inter multa*	*Intellectus*
4. *Electio*	*Voluntas*
CIRCA EXECUTIONEM	
1. *Imperium*	*Intellectus*
2. *Usus activus*	*Voluntas*
3. *Usus passivus*	*Vires inferiores*
4. *Fruitio*	*Voluntas*

mam neglexisse videamur. Cæterum, ut brevitati consulatur, quidquid de Passionibus dicendum se offert, tribus complectemur Articulis, quorum primus erit, de Passionibus in communi. Secundus de Passionibus partis concupiscibilis. Tertius de Passionibus irascibilis.

ARTICULUS PRIMUS.

DE PASSIONIBUS IN COMMUNI.

Quæ circa passiones in communi quæri possunt, ad tria capita reducuntur; scilicet Quid sint, Quot sint, et Quomodo se habeant ad bonitatem et malitiam moralem.

Passio a Græcis *pathos* dicitur, quam vocem Cicero nomine *perturbationis* exponit; Quintilianus vero nomine *affectus*; quamquam vulgata *Passionis* vox Græcæ origini videatur accomodatior. Rem autem varie varii definiunt. Stoici Passionem dicebant esse, *Aversam a ratione contra naturam animi commotionem.* Verum hæc definitio non passionis naturam, sed defectum explicat. Alii brevius Passionem definiebant, *Vehementiorem appetitum.* Alii, *Demissionen, vel elationem animi*, aut *ejusdem contractionem, vel effusionem.* Sed præstat cæteris definitionibus, quam ex S. Damasceno lib. 2. Orthodoxæ fidei D. Thomas refert, qua passio dicitur *Motus appetitivæ virtutis sensibilis ex immaginatione boni, vel mali*, cui ex eodem D. Thoma addi potest, *cum transmutatione corporali*, quippe cum motus illi sensitivi appetitus semper sint cum aliqua corporis alteratione, a qua nomen *passionis* obtinent.

Passio in primis dicitur *motus*, id est, commotio, et veluti quidam impetus, ut hæc vox sit loco generis. Additur *virtutis appetitivæ sensibilis*, ut per id incipiat discerni, tum ab aliis motibus et transmutationibus, quas corpus nostrum subit, tum a voluntatis affectibus, qui et ipsi quadantenus dici possunt *motus.* Dum dicitur *ex imaginatione boni, vel mali*, horum motuum propria causa assignatur: quippe proprium appetitus sensitivi motivum est bonum et malum imaginatione apprehensum; sicut proprium voluntatis motivum est bonum et malum intelle-

ctu apprehensum. Particulæ vero *cum trasmutatione corporali*, non modo adjunctum aliquod essentiam passionis concomitans significant, sed illius discrimen, tum a motibus voluntatis, quæ cum non resideat in organo corporeo, non se movet per corporalem transmutationem; tum a motibus partis sensitivæ cognoscitivæ, quæ licet sit affixa organo corporeo, per se tamen, saltem physice, non transmutat corpus, sed solum intentionaliter; passio vero etiam physice corpus mutat, præcipue, ut notat D. Thomas 1. 2. quæst. 24. ar. 2. ad 2. cor ipsum: nam ut ille ait, *in omni passione additur aliquid, vel diminuitur a naturali motu cordis, in quantum cor intensius, aut remissius movetur secundum systolen, aut diastolen.* (1)

---

(1) Passio *proprie dicta nonnisi in corporibus, in quibus esse potest transmutatio, motus, et contrarietas qualitatum, invenitur: in anima vero nonnisi per accidens; unde passionis vocabulum aequivocum est. Rectissime notat S. Th. (q. 26. a. 2.) quod passio animæ competit, sub ea ratione, qua unitur corpori.* Uno modo, *inquit*, ut forma, in quantum dat esse corpori vivificans ipsum. Alio modo ut motor, in quantum per corpus suas operationes exercet. Et utroque modo anima patitur *per accidens*, sed diversimode: nam id quod est compositum ex materia, et forma, sicut agit ratione formæ, ita patitur ratione materiæ; et ideo passio incipit a materia, et quodammodo *per accidens* pertinet ad formam. Sed passio patientis derivatur ab agente, eo quod passio est effectus actionis. Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animæ *per accidens*. Uno modo ita, quod passio incipiat a corpore, et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma, et hæc est quædam *passio corporalis*; sicut cum læditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima, et sic *per accidens* ipsa patitur, quæ secundum suum esse corpori unitur. Alio modo ita, quod incipiat ab anima, in quantum est corporis motor, et terminetur ad corpus, et hæc dicitur *passio animalis:* sicut patet in ira, et timore, et aliis hujusmodi; nam hujusmodi per cognitionem, et appetitum animæ peraguntur, ad quæ sequitur transmutatio. Et sic corpore transmutato per alterationem aliquam, ipsa anima pati dicitur *per accidens*.

Ex præjacta D. Thomæ doctrina, qui bene intellexerit, habet 1. evidens argumentum, intimi, ac substantialis commercii animæ cum corpore a recentioribus præsertim occasionalistis, leibnitianis, et platonicis male, ac errore explicati.

Quantum ad Passionum divisionem, aliæ sunt partis concupiscibilis, aliæ partis irascibilis. Cum enim sint motus sensitivi appetitus, eo modo dividi debent, quo et ipse appetitus. Appetitus autem alia pars dicitur *Concupiscibilis*, quæ scilicet versatur circa bonum et malum sensibile præcise sumptum. Alia vero dicitur *Irascibilis*, quæ scilicet respicit bonum et malum, non præcise, sed sub ratione ardui, ac proinde cum quadam pugna, et conatu attingendi; Differunt vero Passiones partis Concupiscibilis a passionibus partis Irascibilis, ut notat S. Thomas 1. 2. qu. 23. ar. 2. quod omnis passio Concupiscibilis aut tendat in bonum, aut recedat a malo. Unde contrariantur invicem ex parte objecti, quia feruntur in contrarios terminos. At vero passiones partis irascibilis circa eundem terminum motibus oppositis feruntur, ut Spes tendit in bonum arduum. Desperatio vero ab eo recedit. Audacia insurgit in malum. Timor vero

---

2. *Ex quo nulla passio, sive incipiat a corpore, sive ab anima, sine aliqua* transmutatione corporali *esse nequeat; passiones ipsæ in appetitu magis sensitivo, quam in intellectivo inveniuntur. 3. Fundamentum, et hoc luculentum differentiæ, et multiplicis causæ, quæ passiones movent, et excitant. Quarum theoria apud multos difficultatibus, et obscuritatibus implicata, ut et ipse Maximus Tyrius affirmaverit,* eam non esse rem parvam, neque simplicem, non directam, neque expeditam, *D. Thoma duce, lumen accipit et robur. 4. Variæ tum veterum, tum modernorum definitiones, de passionibus allatæ, cum ea, quæ superius fuit explanata, si comparentur, vel in quo peccent, vel in quo conveniant, statim elucescunt. Prætermissa namque Zenonis Stoicorum principis definitione supra notata, Galenus Hypocratem, et Platonem secutus considerat passiones* ut motus contra naturam, animæ irrationalis qui corpus extra normam ducant.

Cartesius, vult esse motus spirituum vitalium, qui e glandula pineali *(animæ sede juxta ejus sententiam)* emanant, corporisque partes perturbant.

Doctus Bergier considerat passiones, veluti inclinationes ad excessum deductas, in quibus homo cum sentit, patitur, agit vero dum reprimit, vel consentit.

Bossuet cum aliis deffinit passiones, motus animæ, quæ objecti, aut sensu, aut imaginatione apprehensi voluptate, vel dolore tacta, eos, vel sequitur, vel recedit. *Et ita porro.*

ei succumbit. Unde contrariantur invicem, non modo ex parte termini, sed etiam ex accessu, ac recessu ab eodem termino. (1)

Passiones Concupiscibilis sunt sex, Amor et Odium, Desiderium et Fuga, Gaudium et Dolor. Amor est veluti pondus urgens in bonum, unde S. Augustinus: *Amor meus pondus meum.* Desiderium est motus in bonum ex illo pondere procedens. Gaudium est quies in bonum. E contra Odium est veluti pondus retrahens a malo. Fuga est motus ex illo pondere causatus. Tristitia est violenta quies in malum.

Passiones irascibilis sunt quinque. Spes et Desperatio, Audacia et Metus, et Ira, quæ caret contrario. Spes animum ad bonum in arduo situm erigit. Desperatio deprimit. Audacia insurgit in malum arduum. Timor, seu Metus succumbit. Ira vero in causam mali animum incendit, et ad vindictam acuit. Omnis passio partis irascibilis oritur ex passione partis concupiscibilis, et in eam terminatur: quippe cum pars irascibilis sit veluti ministra partis concupiscipilis, istiusque sit et tendere in bonum, et quiescere in bono; illius vero impedimenta removere.(2)

Quantum ad bonitatem et malitiam passionum nota est Stoicorum sententia, quæ passiones non modo virtuti inutiles asserebat, sed etiam omnes omnino ut malas damnabat: cum e contra Peripatetici laudarent passiones moderatas, et per rationem regulatas, tanquam bonas. Sed cum hæ duæ sententiæ adeo

---

(1) *Posita hac fundamentali distinctione virium seu partium animæ sentientis in* Concupiscibilem, et Irascibilem *statim se prodit, passionum omnium enumeratio, ut in sequentibus patebit. Ab hac norma recesserunt recentiores, ne viderentur ab Scholasticis quidquam accepisse. Ideo Cartesius, qui primus novatorum pater habetur, librum edidit de animæ passionibus in tres partes divisum, quem Storchenau (Phys. p. 1. sect. 3. c. 2.)* singularem appellat, copiosum, et accuratum. *Sed Thomasius de hoc libro ait*: Etsi Cartesius nobilissimam Ethicæ doctrinam de passionibus animi solide se demonstrasse opinatus fuerit, infinitis tamen eamdem contradictionibus repletam esse facile ostendi posset.

(2) *Supradescriptas passiones, tum* concupiscibilis, *tum* irascibilis, *subjecta Tabula exhibet, ut unico veluti aspectu Legentium considerationi pateat.*

inter se pugnare videantur, D. Thomas 1, 2. quæst. 24. ar. 2. annotat, discrimen solum in voce esse, cæterum in re convenire. Stoici enim, cum satis non discernerent voluntatem ab appetitu sensitivo, omnes animi nostri affectus per rationem regulatos vocabant *voluntates*; qui vero rationis præscriptum vel excederent, vel tardius sequerentur, græce quidem *pathos*, latine vero *perturbationes*, *ægritudines*, *morbosque* appellabant. In quo sensu sumpta *passio*, ut scilicet a rationis regula recedit, etiam apud Peripateticos mala est, et vitiosa. At vero, ut rationi obtemperat et cooperatur, nec ab ipsis Stoicis condemnari potest.

Sed difficilior quæstio est, an passio, dum rationi, volun-

IN CONCUPISCIBILI SUNT

Amor *qui est*	Odium *quod est*
Propensio ad bonum	*Aversio a malo,*
seu conveniens	*seu disconvenienti*
Desiderium	Fuga
Accessus in bonum absens	*Recessus a malo futuro*
Delectatio	Tristitia
Quies in bono possesso	*Inquietudo ex præsentia mali*

IN IRASCIBILI

Spes	Timor
Motus in bonum futurum	*Demissio animi victi a malo*
arduum adeptu possibile	*terribili, et vix inevitabili*
Desperatio	Audacia
Motus a bono arduo	*Erectio animi ad malum*
adeptu impossibili	*terribile avertendum*
	superandumque

Ira

Appetitus vindictae cum fervore sanguinis circa cor

(Ira *caret contrario*)

Unde repetenda sit Passionum differentia non satis a veteribus, novisque philosophis exploratum demonstratumque est. Solus, inter eos Divus Thomas, spartam hanc summa diligentia, accurataque investigatione complevit: nihil ergo e penu nostro adjungendum; satis enim brevitati nostræ consuluisse arbitramur si Lectores remittimus ad q. 23. a. 4. et seq. 1. 2. partis. D. Thomæ.

tatique cooperatur, diminuat, vel augeat voluntatis bonitatem. An, v. g. Judex, qui cum passione, ardoreque partis sensitivæ justitiam exercet, melius, vel deterius agat, quam si silente appetitu sensitivo totum opus pacata, nudaque voluntate perageret.

Resp. Hic cum S. Thoma esse distinguendum. Passio enim dupliciter ad rationem et voluntatem comparari potest, uno modo ut antecedens, alio modo ut subsequens. Aliquando enim præcurrentes passiones sollicitant et urgent voluntatem, etiam ad rem bonam, puta ad miserendum, puniendum, etc. Aliquando e contra præcurrens ratio et voluntas passionum motus excitat, ut opus non frigide, sed ardenter, ac vivide peragatur: quippe passiones sunt veluti igniculi quidam, attentionem, vehementiam, ardorem, vigoremque operi inspirantes. Sic Judex ad malos terrendos iram excitat, et miles adversus hostem animum exacuit iracundia, quam eleganter veteres Accademici *fortitudinis cotem* dixerunt: unde vulgatum illud Homeri:

Virtuti immitte furorem.

Hoc posito facile elucescit difficultas. Nam passio præveniens, trahensque post se voluntatem diminuit bonitatem, tum quia obnubilat judicium rationis, ex quo, ut fonte suo dependet bonitas moralis, quæ ideo, veluti turbato fonte rivulus, minus pura est. Tum quia diminuit libertatem, quippe cum voluntas passionis impetu abrepta, sit minus sui juris, ac actus domina. At vero passio subsequens, non diminuit bonitatem, sed cum dupliciter subsequi possit, uno modo per quandam redundantiam, quatenus voluntas, cum fuerit intensa, secum rapit appetitum inferiorem; alio modo per electionem, quatenus voluntas expresse, ac nominatim eligit aliquam passionem, puta *irasci*, ad incutiendum timorem. Dum subsequitur primo modo, non addit quidem proprie, sed ostendit majorem bonitatem; imo quadantenus extendit ipsam. Secundo vero modo addit bonitatem actioni. Ad perfectionem enim boni moralis spectat, non solum ut homo bene agat secundum partem rationalem, sed e-

tiam ut membra sua, omnesque affectus exhibeat arma justitiæ, ut loquitur Apostolus.

ARTICULUS SECUNDUS

DE PASSIONIBUS PARTIS CONCUPISCIBILIS.

A Passionibus partis Concupiscibilis incipimus, quod illæ sint et principia, et termini passionum partis Irascibilis. Constat ex dictis, esse sex numero, Amorem et Odium, Desiderium et Fugam, Gaudium et Dolorem. De his ordine hic dicendum.

§. I.

De Amore et Odio.

Utrumque sub uno titulo comprehendimus, quia contraria contrariis innotescunt, ideoque oppositorum eadem est scientia. Ut autem ab Amore incipiamus; Amor (et idem dicendum de Odio) duplex est, sensitivus et intellectivus. Amor intellectivus est ille affectus, quo voluntas sibi complacet in bono per intellectum apprehenso. Amor vero sensitivus est sensitivi appetitus passio, qua sibi complacet in bono per sensum apprehenso. Addi potest et tertius, scilicet naturalis, qui est inclinatio uniuscujusque naturæ in id, quod sibi conveniens est. De primo et tertio non agimus, sed solum de sensitivo, cujus naturam, causas, et effectus hic investigabimus.

De Natura Amoris.

Amor varie a variis definitur. A Platonicis dicitur *Desiderium pulchri*, seu *Animi nisus in pulchrum*. Verum hæc definitio in duobus deficit. 1. Confundit duas passiones, amorem scilicet et desiderium. 2. Diminuta est, quippe cum amor sit omnis boni, pulchrum vero non videatur esse nisi quædam boni species. Siquidem omne pulchrum est bonum, sed non omne bonum est pulchrum, non enim dicimus pulchros sapores, sed

bonos. Imo pulchrum sæpe non videtur esse terminus amoris, sed potius hamus et esca, quo bonum allicit ad sui amorem. Est enim pulchritudo veluti flos, splendor, diffusioque bonitatis, quæ amatur. Sed de his exactius, agendo de causis amoris. Alii definiunt amorem, *Motum appetitus, quo animus bono adhæret*, adhæsione, inquam, non effectiva, sed affectiva. Verum hæc definitio repugnantibus invicem terminis uti videtur, quippe cum moveri in bonum, et adhærere bono videantur invicem opponi; non enim per motum in bonum, sed potius per quietem in bono, fit adhæsio voluntatis ad ipsum bonum. Placet igitur præ cæteris hæc D. Thomæ definitio, Amor est *Complacentia appetibilis, seu boni.*

Hanc ingeniosissimam definitionem explicat D. Thomas 1. 2. quæst. 26. ar. 2. supponendo passionem esse effectum agentis in patiente. Quemadmodum ergo agens naturale dupliciter immutat patiens, primo quidem dando formam, quæ est principium motus: secundo mediante forma imprimendo motum, ut generans lapidem dat primo ei gravitatem, secundo mediante gravitate motum ad centrum: *Sic*, ut verbis ejus utar, *appetibile dat appetitui primo quidem quandam coaptationem ad ipsum, quæ est quædam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile, nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur in 3. de Anima. Appetibile enim movet appetitum, faciens in eo quodammodo ejus inclinationem*, (id est, imprimendo in ipsum quasi pondus aliquid gravitans, et absque vi inclinans ipsum appetitum in bonum) et *appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili*, (id est, illa coaptatio, qua bonum appetibile immutat appetitum, illum sibi appropriando, vindicando, et ad se inclinando per impressionem cujusdam metaphorici ponderis, ac gravitatis, quæ sit principium tendendi in ipsum) *vocatur* amor, *qui nihil aliud est, quam complacentia appetibilis. Ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quæ est gaudium.*

Dices. Complacentia non videtur esse, nisi quoddam amoris rudimentum, inchoatio, delineatio, prælibatio, et, ut ita dicam,

aurora: Ergo male definitur amor per complacentiam, sicuti si dies per auroram, et fructus per florem definiretur.

Resp. Complacentiam esse ipsissimum amorem; Sed considerari potest in duplici statu. Primo ut recens, infirma, tenera, nondum rapit, sed solum leviter commovet et agitat appetitum: et tunc non dicitur proprie *amor*, sed potius inchoatio amoris, aut simpliciter *complacentia*. Secundo considerari potest ut jam robusta, firma, constans, et appetitus domina, cum scilicet bonum non leviter tantum commovet, sed potenter inclinat ad se appetitum: et tunc dicitur proprie, ac perfecte *amor*.

Porro perfecta illa boni complacentia si sit cum electione, qua judicio discretivo bonum aliquod ex multis deligitur, in quod affectus tendat, dicitur *Dilectio*. Si vero præcise sit ex impressione forti ipsius boni rapientis affectum, retinet simplicis *amoris* nomen. Unde præclare Dionysius 4. cap. de Divin. Nom. *Quibusdam*, inquit, *Sanctorum visum est, divinius esse nomen* amoris, *quam* dilectionis: quia scilicet, ut egregie interpretatur D. Thomas 1. 2. qu. 26. ar. 3. ad 4. *Magis homo in Deum potest tendere per amorem passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio possit ducere, quod pertinet ad rationem dilectionis: et propter hoc divinior est amor, quam dilectio*. Si autem complacentiæ accedat ingens quædam boni amati appretiatio, quatenus id, quod amatur magni pretii æstimatur, tunc vocatur *charitas*, quæ idcirco locum habet proprie in amore divinorum; non vero, nisi improprie, in amore bonorum corporalium, quæ sunt vilis pretii. Si demum talis complacentia sit personæ, cui tanquam nobis ipsis volumus bonum, vocatur *amor amicitiæ*, præcipue cum reciprocatur: vix enim placere potest persona in se ipsa, eique bonum velle possumus, nisi vicissim illa nobis bonum velit. Complacentia vero boni, quod personæ volumus, sive nostræ, sive alienæ, vocatur *amor concupiscentiæ*; maxime cum tale bonum nobis ipsis volumus.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Amoris causæ.

Amoris causa prima et præcipua, imo quæ est aliarum ratio, est Bonum. Amor enim est passio quædam appetitus, et complacentia amantis ad rem amatam. Patet autem, solum bonum esse proprium appetitus motivum, nullamque rem placere, nisi quatenus conveniens est appetitui, proindeque bona. Si autem dicas, etiam Pulchrum esse causam amoris, imo inter ejus causas efficacissimam. Resp. cum D. Thoma, pulchrum contineri sub bono, imo idem esse secundum rem cum illo, solumque ab eo ratione differre. Unde sicut Pulchrum est Bonum, imo quædam excellentia, diffusio, flos, splendorque bonitatis, juxta Platonicos, ita est causa efficacissima amoris. Discrimen autem Boni et pulchri egregie D. Thomas explicat 1. 2. quæst. 27. ar. 1. ad 3. his verbis: *Cum bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus aspectu, seu cognitione quietetur appetitus. Unde illi sensus præcipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia, et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine* pulchritudinis; *non enim dicimus* pulchros *sapores et odores: et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id, cujus ipsa apprehensio placet.* Ex quo inferendum obiter, res tanto pulchriores esse, quanto magis habent de cognoscibilitate, proindeque in spiritualibus pulchritudinem longe excellentiorem reperiri, quam in corporalibus.

Secunda causa Amoris est Similitudo. Unde proverbium: *Simile simili gaudet;* et Eccles. 13. *Omne animal diligit sibi simile.* Verum præclare D. Thomas duplicem distinguit similitudinem: primam, quæ sita sit in eo, quod utrumque habeat idem actu; sicut duo homines sunt in humanitate similes, et duo alba in albedinem: secundam, quæ in eo sita sit, ut unum in potentia, non pure susceptiva, sed coaptata et inclinata, id ha-

beat, quod aliud habet in actu. Potentia enim habet quandam similitudinem ad actum suum, non solum quatenus est quædam inchoatio ejus, et in ipsum tendit et inclinatur, sed etiam quatenus est ipsi commensurata : omnis autem commensuratio est quoddam similitudinis genus. Prima similitudo fundat amorem amicitiæ : Simile enim reputatur ut unum suo simili, proindeque affectus unius se habet et tendit ad illud, sicut ad seipsum, in quo sita est amicitia. Unde naturaliter homo homini amicus est propter naturalem similitudinem, et civis civi propter politicam similitudinem, etc. Secunda vero similitudo est causa amoris concupiscentiæ, quia unicuique existenti in potentia inest appetitus sui actus, in cujus consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens. Attamen per accidens prima similitudo causat odium, quatenus in consecutione boni unum simile impediatur aliquando a suo simili, quo fit, ut ipsum odio habeat tanquam noxium sibi. Unde proverbium ex Aristotele depromptus : *Figulus figulo invidet*, quatenus ab eo impeditur in suo lucro; et inter superbos semper sunt jurgia, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam singulariter cupiunt. Ad has amoris causas aliæ reduci videntur, ut familiaritas, sympathia, societas, et communicatio in aliquo bono, etc. [1]

---

(1) *Alii multo plures Amoris causas enumerant : quarum aliæ ad formam, aliæ ad materiam, aliæ ad dispositionem potentiæ appetitivæ referuntur, juxta ordinem quatuor generum causarum. Videndus D. Th. 22. q. 27. a. 3. 0.*

Prima est Bonum, *quod est objectum appetitivæ virtutis, et eam informat, producendo complacentiam in bono apprehenso.*

Secunda est Cognitio, *quæ in ordine causarum disponentium potentiam appetitivam est prima, nihil enim amatur nisi cognoscatur saltem confuse.*

Tertia, est Pulcrum, *quod solum ratione differt a bono, et est causa allicitiva, seu attractiva potentiæ, in bonum cognitum.*

Quarta Similitudo, omne animal diligit sibi simile. *Eccles. 13. 19.*

Quinta potest esse ipse Amor, *qui alium producit amorem in amato. Unde Seneca*, Si vis amari, ama.

Sexta Conversatio *insuper, et colloquia amorem fovent.*

Effectus Amoris.

Effectus amoris, cum innumeri sint, sex præcipue a D. Thom. recensentur. 1. Unio, 2. Adhæsio, 3. Ecstasis, 4. Zelus, 5. Læsio amantis, 6. demum universalis quidam influxus in omnia, quæ aguntur ab amante.

Unio adeo proprius amoris effectus est, ut Dionysius eum vocaverit *virtutem unitivam:* et S. Augustinus 8. de Trinit. cap. 10. *Amor*, inquit, *est quasi junctura quædam, duo copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, et id, quod amatur.* Verum quia non omnis unio est Amoris effectus, ideo adnotat D. Thomas 1. 2. quæst. 28. ar. 1. ad. 2. *Quod unio tripliciter se habet ad amorem. Quædam enim unio est causa amoris: et hæc quidem est unio substantialis, quantum ad amorem, quo quis amat se ipsum; quantum vero ad amorem, quo quis amat alia, est unio similitudinis. Quædam vero unio est essentialiter ipse amor: et hæc est unio secundum coaptationem affectus, quæ quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiæ. ut ad se ipsum, in amore autem concupiscentiæ, ut ad aliquid sui. Quædam vero unio est effectus amoris, et hæc est unio realis, quam amans quærit de re amata. Ut enim Philosophus dicit 2. Polit. cap. 2. Aristophanes dixit*, Quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum: *Sed quia ex hoc accideret, aut ambos, aut alterum corrumpi, quærunt unionem, quæ convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis ejusmodi conjungantur.*

Adhæsio et Inhæsio dupliciter causatur ab amore. Primo quantum ad cognitionem, quatenus amor alte defigit amatum

---

7. Labor *in re paranda impensus amorem excitat.* 8. Raritas *rei, si pretium, et bonitatem augeat.* 9. Conjunctio *ut est in parentes, et consanguineos, aut affines.* 10. *Denique ipsa corporis* constitutio, *seu temperamentum aliquo modo in amorem inducit, ut in juvenibus apparet.*

in apprehensione amantis. Unde Virgilius Didonis amorem describens ait:

Multa viri virtus animo, multusque recursat
Gentis honos; hærent infixi pectore vultus.

vicissimque idem amor amantis cogitationem defigit in amatum, sicque efficit, ut perpetua contemplatione ipsi inhæreat. Secundo quantum ad effectum, quatenus et amatum possidet affectum amantis, ipsique per intimam complacentiam imprimitur, ac omnes ejus motus causat, non quasi per extrinsecam vim, sed per interiorem inclinationem, unde et amor dicitur *intimus*, et dicuntur *viscera charitatis*; ac vicissim amans omnes affectus suos defixos habet in amato, ut non immerito dixerit Plato: *Animam magis esse, ubi amat, quam ubi animat.* Imo per amorem amicitiæ ea inhæsio mutata perfectius fit per affectivam quandam identitatem, quatenus amicus amicum reputat unum sibi, et ut alterum se.

Ecstasim causat Amor, et secundum apprehensionem, et secundum affectum. Secundum apprehensionem quidem, quatenus facit, ut amans sui oblitus de amato duntaxat cogitet; sicque feratur extra propria, in quo ratio Ecstasis consistit. Secundum affectum vero, quatenus amatum ita curat, affectusque omnes amantis rapit, ut propriis neglectis, de amato solum sollicitudinem habeat, sicque extra se ipsum exeat.

Zelus causatur ab Amore, quatenus Amor, cum intensus fuerit, non solum fertur in amatum, sed etiam acriter repellit omne sibi contrarium et repugnans, in quo sita est ratio zeli. Verum in hoc differt amor concupiscentiæ ab amore amicitiæ, quod ille repellat non tam contraria amato, quam possessioni, quam de ipso habere quærit: sicut vir, cujus zelus in amore concupiscentiæ fundatur, non tam repellit ea, quæ displicent uxori, ipsique contrariantur, quam quæ opponuntur singulari ejus possessioni. At vero amor amicitiæ per zelum repellit ea, quæ opponuntur ipsi amico, ac bono illius, insurgendo in ea, quibus ille offenditur. Et ideo de illis bonis, quæ sic possidentur a pluribus, ut a singulis integro habeantur, qualia sunt

bona divina, non est zelus concupiscentiæ, sed solum zelus amicitiæ.

Læsionem amantis causat Amor, vel ratione sui materialis, id est, illius corporalis transmutationis, quæ ad rationem omnis passionis pertinet, quippe cum intensior est, spiritus, quibus præ cæteris passionibus amor dominatur, nimis commovet, intendit, ac consumit. Vel etiam ratione sui formalis, quando inordinatus est, et his rebus adhæret, quæ nec decent, nec congruunt amanti. At vero si rectus sit, et vero bono adhæreat, non lædit, sed magis perficit amantem. Quippe, ut inquit D. Thomas, *amor significat coaptationem quandam appetitivæ virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem, quod coaptatur ad aliud, quod est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur, sed magis, si sit possibile, proficit et melioratur. Quod vero coaptatur ad aliquid, quod non est sibi conveniens, ex hoc læditur et deterioratur.* Præcipue quia cum amor sit fons affectuum et motuum, si sit malus, eos omnes in sua radice, ac fonte corrumpit.

Est demum Amor causa omnium, quæ ab amante aguntur, non modo quatenus, ut inquit Dionysius cap. 4. de Div. Nom. *Propter amorem boni omnia agunt, quæcumque agunt*, aut quatenus bonum amatum habet rationem finis, qui movet agens ad agendum; sed etiam quia est dominus appetitus, cujus est applicare ad agendum; radix omnium affectuum, ac passionum, quibus movetur animal; et potentissimus motor urgentissime stimulans, efficacissime applicans, imo agendi vires, industriam, ac perseverantiam miro quodam modo inspirans.

Præter hos celebriores Amoris effectus, quatuor alios proximos ei attribuit S. Thomas 1. 2. quæst. 28. ar. 5. Hi sunt Liquefactio, Fruitio, Languor, et Fervor. Liquefactio opponitur congelationi. Ea enim, quæ sunt congelata, in se ipsis constricta sunt: ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, quatenus, ut dictum est, amatum subintrat amantem, ipsumque penetrat et intime pervadit. Unde cordis congelatio, vel durities est dispositio repugnans amori. Sed Liquefactio importat quandam cordis mollificationem, qua se ip-

sum pervium exhibet amato subintranti. Si vero amatum est præsens, amor causat Fruitionem, quæ est affectivus quidam boni possessi complexus, quo amans ipsum veluti astringit, ac ardenter retinet. Si autem bonum amatum fuerit absens, amor Languorem causat, qui est dolor, tædium et quidam impatientis animi defectus, ac deliquium. Sed ne in hoc misero statu torpeat animus, amor reficit, excitat, acuit, contenditque omnes vires; sicque causat Fervorem, qui est veluti quædam æstuantis animi ebullitio; sicque fiunt Amoris quasi paroxysmi, quibus animus a deliquio languoris in ardorem, impetum, vivacitatemque ferveris alternatim inducitur.

Quæ de Odio dicenda essent, ex his, quæ de Amore dicta sunt, satis innotescunt. Unum admiratione dignum est, odium scilicet, quantumvis sit ab amore diversum, ab eo tamen produci, nasci, ac educari. Amor enim quoddam pondus animi est: unde sicut ab eodem pondere producitur et accessus ad centrum, et recessus a puncto, quod centro opponitur, ita et ab eodem Amore fit, et quod animus inclinetur in bonum, ipsique commensuretur, coaptetur, conformetur, ac in illo complaccat, et quod ea, quæ bono amato repugnant, repugnent quoque amanti, displicant et ingrata sint, in quo sita est Odii ratio.

§. II.

De Desiderio et Fuga.

Desiderium et Fuga sunt veluti quædam animi pennæ, quibus et ad bonum absens fertur; et malum, quam longissime potest, devitat et fugit. Quippe cum animalis commoda et bona extra ipsum sint, mala vero in ipsum incurrere possint, conveniens fuit, ut his duobus veluti pennis, aut pedibus instrueretur, quibus et mala fugere, et bona prosequi valeret. De his ut paucis dicamus-

Desiderium variis nominibus exprimi solet. Dicitur enim in primis *cupiditas*, atque *concupiscentia*, quamquam hæc nomina paullo latius sumi soleant pro aliis appetitus concupiscibilis affectibus, præcipue pro amore, nec ad desiderium significan-

dum derivata, simplex, innocens, aut qualecumque desiderium signent, sed ardentius, effræne, immoderatum, ac rationem non sequens, sed turbans, ac rapiens. Solet etiam aliquando vocari *libido*, sed illa vox ex usu ferme restringitur ad illum impetum significandum, quo voluptates Tactus inordinate appetuntur: sicut ambitio, ac avaritia non simplex, sed vitiosum honoris, ac pecuniæ appetitum exprimunt. Unde hujus affectus, prout ab ordinato et inordinato abstrahit, proprium nomen est *desiderium*.

Definitur autem Desiderium, *Motus, seu affectus appetitus sensitivi tendens in bonum absens*, seu *quo prosequimur possessionem boni* Quatenus dicitur *affectus*, convenit cum aliis passionibus; cæteræ vero particulæ distinguunt desiderium ab aliis affectibus partis concupiscibilis. Nam amor est affectus, quo complacemus nobis in bono, sive præsente, sive absente. Delectatio vero versatur circa bonum præsens et possessum. At vero desiderium est proprie boni absentis. Imo per easdem particulas differt desiderium a passionibus partis irascibilis, præcipue a spe, cui magis affine videtur; spes enim non est, qualiscumque absentis boni prosecutio, sed ardui, ac difficultatibus circumsepti; nec quomodocumque in illud tendit, sed cum quadam erectione, conatu, ac lucta contra difficultates animum deprimentes. At vero desiderium est simplex animi motus et affectus in bonum absens, quatenus præcise bonum.

Verum natura Desiderii præclarius adhuc eluccscet, si observemus ex dictis, hunc affectum medium esse inter amorem et gaudium, illumque habere, ut principium, illud vero ut terminum. Quippe amor pondus quoddam animi est, ipsum inclinans fortiter et suaviter in bonum. Unde, ut in rebus naturalibus, si avulsæ, ac remotæ sint a centro, suo ex pondere nascitur conatus, ac motus ad repetendum centrum, quo adepto, cessat talis motus, eique quies succedit: ita in animo si bonum amatum sit absens, ex amore nascitur ille motus, ac impetus, quo rapimur in illud, quique *desiderii* nomine intelligitur; obtento vero bono, illi motui succedit quies in bono, quæ est delectatio.

Desideria, cum sint innumera, generalius dividuntur in na-

turalia, et non Naturalia. Desiderium naturale est, quod oritur ex indigentia naturæ, ac tendit in bonum, quo talis indigentia removetur: ejusmodi sunt cupiditates cibi et potus, et aliorum naturæ necessariorum. Desiderium non naturale est, quod oritur, non ex naturæ necessitate, sed ex appetentis judicio, et fertur in id, quod appetens sibi judicat conveniens, præter id, quod natura requirit: cujusmodi sunt lautiores cibi, pretiosa vestimenta, pecuniæ, honores, res pulchræ, etc. Desiderium naturale facile expleri potest, et tendit non modo in aliquid finitum, sed etiam modicum; natura enim paucis contenta est. At vero desiderium non naturale inexplebile est, ac infinitum, ideoque a quibusdam non immerito vocatur *inane*, non solum quia tendit in res minime necessarias, sed quia nullo bono plene satiari, ac impleri potest. Unde præclare Lucretius Cor æstuans ejusmodi desideriis vocat *Pertusum*, quod nullo bono impleatur. Hujus ratio est, quia procedit ex rationis apprehensione; ratio autem in infinitum procedit, quatenus ex una cogitatione sibi viam parat ad aliam sicque perpetuam quandam desideriorum seriem infibulat. Aliam hujus rationem affert S. Thomas ex eo petitam, quod naturale desiderium fertur solum ad ea, quæ habent rationem medii ad solatium naturæ. Cum ergo media in tantum appetantur, in quantum conducunt fini, naturale desiderium non appetit res in infinitum, sed solum quantum exigit naturalis necessitas. At vero ratio sibi præstituere potest finem in his, quæ cupit, puta in divitiis: cum ergo finis appetatur, non secundum aliquam mensuram, sed quantum possibile est; desiderium consequens apprehensionem rationis cupit res absque mensura, puta habere divitias, quantum possibile est. En id scite expressum ab Horatio lib 1. Satyr. 1.

At bona pars hominum decepta Cupidine falso,
Nil satis est, inquit: quia tanti, quantum habeas, sis.

Notatque ibidem, avaros, quod pro fine pecuniam habeant, et non ut medium, illi parcere tanquam rei sacræ.

. . . . . *Congestis undique saccis*

Indormis inhians, et tanquam parcere sacris
Cogeris, aut pictis tanquam gaudere tabellis.

Causa desiderii est amor cum indigentia. Amor quidem, ex quo (ut superius dictum est) dimanat, ut a suo principio, non secus ac motus deorsum ex gravitate. Indigentia vero, quia non omnis amor desiderium parit; sed indigus, ac privatus bono amato. Verum cum duplex desiderium distinxerimus, Naturale, et Innaturale; primum nascitur ex vera, naturalique indigentia, quatenus natura dimota a suo bono, id est, debita dispositione (ut dum stomachus aridior, calidiorque factus fuerit, quam par sit ad bene, naturaliterque se habendum) creat illarum rerum cupiditatem, quibus ad pristini status restitutionem opus est, idque vel per modum innati motus in his quæ sensu carent vel per modum animalis affectus, in rebus sensu præditis. Desiderium vero non naturale nascitur ex indigentia per judicium rationis apprehensa, quatenus scilicet cum in homine facultates sensitivæ per conjunctionem ad rationem quandam elevationem sortiantur, appetitus sensitivus ex hoc habet, ut feratur ad res, non modo quatenus naturæ conveniunt, sed etiam quatenus per rationem disponuntur. Cum ergo ratio ex his sensibilibus quædam ut bona apprehendat, quæ tamen naturæ necessitatem non concernunt, puta vestes pretiosas, picturas, gemmas, opes, etc. eorum indigentia apprehensa desiderium creat, illudque tanto vehementius naturali, quanto ex altiori fonte derivatur.

Effectus Desiderii, cum inter illos Unio et Ecstasis haberi possint, quatenus desiderium, ut amoris minister, tendit ad unionem amantis cum bono amato, amantemque veluti extra se abripit, ut in rem amatam ferat. Præterea recenseri possunt quidam ei peculiares, cujusmodi sunt in primis *Tædium*, quod est dolor ex dilatione boni desiderati, cum adjuncto eorum, quæ habentur, fastidio. Item *Importunitas*, quæ est nimia, molestaque sollicitatio rei desideratæ. *Suspiria*, quæ huic affectui adeo propria sunt, ut pene cum eo synonyma sint, suntque retenti spiritus quasi eructationes, fiuntque quatenus in desiderio appetitus spiritum intus trahit, ut illum deinde quasi ejaculetur

in rem amatam, non secus ac sagittarius cordas arcus simul cum telo ad se trahit, ut fortius deinde illud in scopum expellat. Accenseri etiam potest inter effectus, aut certe proprietates desiderii, *conatus* ille, quo in res prohibitas prorumpit, juxta vulgatum illud Ovidii;

Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata.

Imo quod sæpe vires ex difficultate, ac dilatione acquirat, sæpeque ex nimia rei facilitate moriatur. Hujus autem ratio reddi potest, non solum, quia in prohibitis libertas, in arduis victoria desideratur; quæ duo excellentissima reddunt res, quibus conjunguntur, longe optabiliores, sicque desiderium augent et vehementius intendunt; sed etiam ex ipsa desiderii natura. Ille siquidem affectus nihil aliud est, quam quidam conatus in bonum, seu quasi telum, quod in bonum tanquam in scopum vibratur: unde quemadmodum res difficiles majorem conatum exposcunt, et sagittarius in scopum remotum majori vi, quam in propinquum, telum mittit; sic animus majori conatu, et connisu in ea bona tendit, quæ vel prohibitio, vel difficultas, vel dilatio quasi a nobis elongat.

De Fuga, cum ea satis innotescat ex dictis circa Desiderium, non est cur operosius disseramus. Unum cum D. Thoma libet annotare, hunc nempe affectum proprio carere nomine; unde metaphorico, ac paullo communiori exprimitur, nempe *fugæ*, seu *aversationis*.

§. III.

De Delectatione, seu Gaudio; et Tristitia, seu Dolore.

Hæ duæ passiones sunt omnium aliarum termini, quemadmodum amor et odium principia. Omnis enim animi nostri affectus ex amore boni, aut odio mali nascitur, et in delectationem, aut dolorem desinit, ac consummatur. Unde inter passiones præcipui momenti sunt, proindeque paullo accuratius explicandæ.

Delectatio variis nominibus exprimi solet. Dicitur enim *Gaudium*, *lætitia*, *exultatio*, *jucunditas*, *voluptas*, *hilaritas*, etc. Quæ nomina ita exponi possunt ex D. Thoma, ut *delectatio* sit proprium, genericumque illius affectus nomen; *gaudium* vero illum significet, quatenus ad rationalem partem attinet, cætera vero a quibusdam illius effectibus imponantur: *Nam*, ut inquit S. Doctor 1. 2. quæst. 31. ar. 3. ad 3. *Lætitia imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur* latia. *Exultatio vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exterius, in quantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora. Jucunditas vero dicitur a quibusdam specialibus lætitiæ signis, vel effectibus, præcipue jocis.* At vero *voluptas* a volendo deduci videtur, quatenus delectatio est maxime inclinationi conformis, quamquam frequenter hoc nomen restringatur ad delectationes corporales.

Delectationis Natura et Divisio.

Definiri potest hic affectus prout voluntati, ac sensibili appetitui communis est: *Quies appetitus in bono*, seu *Affectus causatus ex apprehensione boni possessi.* Prout vero specialiter restringitur ad sensitivum appetitum: *Passio facta in appetitu ex præsentia boni sensibilis*, seu *Quies in bono sensibili.* Hæ definitiones ex dictis innotescunt. Quippe quemadmodum, ut diximus, ex amore boni nascitur quidam motus in ipsum, si sit absens, qui dicitur *desiderium*; ita ex eodem amore nascitur quies, seu tranquilla quædam appetitus bene se habentis pax, quando bonum apprehenditur, ut præsens. Porro quies et pax illa in bono non est accipienda mere privative, pro cessatione omnis motus, sed positive, pro quodam affectu, seu immutatione facta in appetitum, quatenus cum antea elongatus a bono, ac tanquam extra centrum suum positus, violentiam quandam pateretur; ex possessione boni, ac conjunctione cum ipso, bene se habet, ac quasi statui sibi proprio et optimo redditur. Unde Aristoteles 1. Rhetor. cap. 11. definit voluptatem, *Motionem animi et constitutionem subitam, ac sensibilem in statu naturæ suæ convenienti*, sumendo scilicet *motionem* non pro

tendentia ad ulteriorem terminum, sub qua ratione quieti opponitur, sed pro quadam mutatione facta ex adeptione termini, mutatione, inquam, non successiva, ut est ambulare, loqui, etc. sed subita, qualis est visio, intellectio, etc. Unde etiam D. Thomas advertit, delectationem non fieri in tempore per se, sed solum per accidens, eo quod boni possessio, a qua causatur, consistit in successione, ac veluti per particulas dispensatur.

Delectationum quædam sunt intelligibiles, ac spirituales, quæ scilicet mente, ac voluntate percipiuntur; ut ea, quæ consistit in contemplatione veritatis: quædam vero sensibiles, quæ sensibus apprehenduntur, et ad appetitum sensitivum pertinent, ut ea, quæ in cibo, potu, pulchrarum rerum aspectu percipitur. Primæ sunt secundum se perfectiores, puriores, ac majores; tum quia percipiuntur a potentia nobiliori, mente scilicet, quæ sensitivis potentiis longe præstat; cujus signum est, quod, ut notat S. Augustinus, nemo est, qui non vellet magis carere visu corporali, quam intellectu, eo modo, quo bestiæ et stulti carent. Tum quia sunt de nobiliori bono; spirituale enim bonum eminentius est bono sensibili, cujus signum est, quod propter bonum spirituale homines abstinent a maximis corporis voluptatibus, puta propter honorem et virtutem. Tum demum quia bona spiritualia perfectius, intimius, ac firmius possidentur, quam sensibilia; unde cum possessio boni sit causa delectationis majorem quoque creant delectationem.

Attamen delectationes corporeæ respectu hominis sunt vehementiores propter tria, ut notat D. Thomas 1. 2. quæst. 21. ar. 5. *Primo quia sensibilia sunt magis nota quoad nos, quam intelligibilia. Secundo quia cum sint passiones sensibilis appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quamdam redundantiam a superiori appetitu ad inferiorem. Tertio, quia delectationes corporales appetuntur, ut medicina quædam contra corporales defectus, vel molestias, ex quibus tristitiæ sequuntur.* Unde dupliciter delectant, et propter bonum, quod afferunt; et maxime propter malum, quod auferunt. Imo quia, ut ait S. Augustinus lib. 83. qq. quæst. 36. nemo est, qui non

magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem, idcirco voluptates sensibiles ardentius cupiuntur, eo quod tristitiam, qua fere homo semper aliqua ex parte premitur, deliniunt. Imo quædam avide quæruntur et delectant, in quibus nihil aliud boni apparet, nisi quod auferunt tristitiam, quæ est ex labore, ut otium, ludus, et alia, quæ ad requiem pertinent (1).

Sensibilis vero delectatio, non secus ac desiderium, rursus dividi potest in naturalem, et non naturalem; seu, ut vocat Aristoteles, 1. Rethor. cap. 11. in eam, *quæ rationis expers est;* et eam, *quæ est cum ratione.* Delectatio naturalis et rationis expers est, quæ causatur ex perceptione boni pure naturalis, quodque per sensum apprehenditur ut bonum præcise, quia naturæ convenit; ejusmodi est, quæ in cibo potuque percipitur; et hæc brutis competit, etiam quadantenus purior, quam homini. Delectatio vero non naturalis, sed altior naturali, quæque est cum ratione, est illa, quæ causatur ex perceptione

(1) *Quod supra Auctor ex D. Thoma exscripsit, quod delectationes nempe corporales, uti medicina ad repellendas tristitias appetantur, dignus est, qui audiatur D. Augustinus Serm. 159. al. 7. de verbis Apost. ubi quid illicitum, quidve licitum in his delectationibus reperiatur, optime, ac facunde suo more exponit.* » Inter omnia *inquit*, quæ delectant, plus te delectet ipsa justitia non ut alia non delectent, sed plus illa delectet. Delectant enim quædam naturaliter infirmitatem nostram, ut cibus, et potus delectant esurientes, atque sitientes; ut nos delectat hæc lux, quæ de cœlo funditur sole exorto, . . . delectat canora vox, et suavissima cantilena; delectat odor bonus; delectant etiam tactum nostrum quæcumque pertinent ad carnis aliquam voluptatem. Et hæc omnia, quæ nos delectant in sensibus corporis aliqua licita sunt. Delectant enim ut dixi, oculos spectacula ista magna naturæ; sed delectant oculos etiam spectacula theatrorum. Hæc licita, illa illicita. Psalmus sacer suaviter cantatus delectat auditum; sed delectant etiam cantica histrionum. Hoc licite, illud illicite. Delectat gustum cibus non prohibitus, delectant etiam gustum epulæ sacrilegorum sacrificiorum. Hoc licite, illud illicite. Videtis ergo charissimi, esse in istis corporis sensibus, licitas, et illicitas delectationes. Justitia sic delectet, ut vincat etiam licitas delectationes; et ei delectationi, qua licite delectaris præpone justitiam.

boni sensibilis, quod ut tale apprehenditur, non præcise quia naturæ convenit, sed, ut loquitur Aristoteles, *ex persuasione rationis*, id est, quia rationi, sensuique, quatenus rationem in homine aliquatenus participat, conveniens est. Ejusmodi est delectatio illa, quam etiam in appetitu sensitivo percipimus ex consecutione honoris, famæ, victoriæ, opum, et aliarum ejusmodi rerum, quas solus homo inter animantia quærit, et amat.

Delectationis Causæ

Prima et universalior Delectationis causa est *Operatio*, tum quia omnis delectatio ex aliqua operatione nascitur, saltem ex consecutione ipsius boni, et cognitione illius, ut præsentis: tum quia ipsa operatio quoddam bonum est, et, ut decentius, attentiusque fiat, voluptatis illecebris a natura conditur, ut præcipue videre est in his operationibus, quæ ad individui conservationem, et ad speciei propagationem pertinent, quas ut animal libentius exequeretur, condimento voluptatis naturæ Author commendavit. Attamen, quia operatio in tantum delectat, in quantum potentiæ agentis commensuratur, si excedat, fit laboriosa et molesta, proindeque amplius non delectat, sed cruciat.

Secunda causa delectationis est *Alternatio*. Nam juxta Proverbium, *Placet varietas*: quod admirans Augustinus 8. Confess. cap. 3. *Quid est hoc, Dominus Deus meus*, inquit, *cum tu in æternum tibi ipsi sis gaudium, et quædam de te circa te semper gaudeant, hæc rerum pars alterno defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus gaudet.* Hujus vero rationem egregie reddit D. Thomas. Tum quia natura nostra transmutabilis est, ideoque transmutatione, ut re sibi connaturali gaudet. Tum quia, cum delectatio fiat ex actione mediocri, et non superexcedente rei delectabilis, quando continuata præsentia ejus incipit excedere mensuram naturalis habitudinis, efficitur onerosa, ac molesta, proindeque remotio ejus ex successione contrarii fit delectabilis. Tum demum, quia homo desiderat totum cognoscere: cum ergo quædam non possint apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat, et aliud succe-

dat, et sic totum sentiatur. Imo nimia prioris mora incipit esse tædiosa, quatenus posterioris cognitionem differt: unde Augustinus lib. 4. Confess. cap. 11. *Non vis*, inquit, *stare syllabam, sed transvolare, ut aliæ veniant et totum audias.*

Tertia et quarta causa delectationis sunt *Spes* futuri boni et *Memoria* præteriti. Cum enim ex præsentia boni nascatur delectatio, hæc duo bonum in re absens quadantenus animo præsens efficiunt. Nam per Memoriam ea, quæ jam in re sunt elapsa, recolimus, ac nobis repræsentamus, per Spem vero quandam futuri boni prælibatam possessionem degustamus, quatenus adeptionem ejus nostræ potestati inesse sentimus. Sed cur etiam præterita mala, dum recoluntur, delectant; juxta illud Homericum:

Nam delectatur, memor est, quicumque laborum.
Cum res est multas passus, multasque peregit?

Respondet Aristoteles 1. Rhetor. cap. 11. id fieri, quod exantlati labores relinquunt post se aliquid honestum et bonum, quod cum fiat præsens animo recolendo mala præterita, delectat. Addi potest, quod labores insignes pertulisse, periculaque evasisse, est aliquod victoriæ genus, felicitatis pars, et res admiratione dignum efficiens. Cum igitur victoria, felicitas, illæque res, quæ nos admiratione dignos efficiunt, maxime animum delectent, consequens est, ut dum præteritos labores, et superata pericula cogitamus, ex hoc maxime delectemur.

Verum id mirum magis, non solum memoria dolorum, sed etiam ipse dolor, luctus, lacrymæque, quibus ob absentiam rei amatæ perfundimur, sunt quædam delectationis causæ. Et quidem de luctu et lacrymis dici posset, causare delectationem, quod mitigent, ac deliniant amaritudinem doloris, eam exterius effundendo, et quasi propulsando. Hinc Ovidius:

. . . . . *Est quædam flere Voluptas:*
Expletur lacrymis, egeriturque dolor.

Verum alia ratio ex D. Thoma et Aristotele reddi potest,

quia hæc omnia faciunt vivaciorem memoriam, ac cogitationem rei dilectæ, unde: ut inquit Aristoteles 1. Rhetor. cap. 11. *Licet molestia sit in eo, quod talis res non adsit, attamen voluptas in eo est, quod quis recordetur, et videat quodammodo illam, et quid ipse ageret, qualisque esset.*

Quinta causa delectationis est *Similitudo.* Nam, *Simile simili gaudet*, et juxta frequentata Græcis proverbia, *Cognoscit fera feram*; et *Semper graculus cum graculo.* Similitudo enim est quædam unitas, sicque bonum bono unitum ipsum auget, unde consequitur delectatio. Verum quia per accidens ex similis accessu bonum proprium corrumpi potest, ut dum figulus figulum in suo lucro turbat; ideo ex hoc fit, ut aliquando simile suum simile abominetur.

Porro, ne singulatim omnia prosequar, inter delectationis causas recenseri possunt tum *Admiratio*, quatenus novi aliquam cognitionem secum affert, amplioremque pollicetur, unde rara et mira sunt jucunda, sicut et omnes repræsentationes rerum, etiam in se minime delectabilium: *Gaudet enim anima*, inquit D. Thomas, *in collatione unius ad alterum; quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis.* Tum *Beneficentia*, qua fit homini quædam imaginatio abundantis boni in ipso existentis. Tum etiam *Ira*, quæ, ut ait Homerus, *melle effuso longe dulcior est*, quatenus spem facit vindictæ, quæ jucunda est: *In quantum*, inquit D. Thomas, *videtur removere apparentem minorationem, quæ videtur esse ex præcedenti læsione. Cum enim aliquis est ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratus, et ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis.* Similiter *amari*, *laudari*, *suspici*, delectationem creant, quatenus sunt signa boni exsistentis in nobis, maxime dum fiunt a sapientibus. Imo *vincere*, *redarguere*, *aliosque increpare* jucunda sunt, non quatenus aliis malum inferunt, sed quatenus pertinent ad bonum proprium, quod homo plus amat, quam malum alterius aversetur. Vincere enim est delectabile, quia per hoc fit æstimatio propriæ excellentiæ; hinc et omnes ludi, in quibus est concertatio, et in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles. Redarguere autem et increpare est delectationis causa, tum quia homo per hoc al-

teri benefacit, quod jucundum est; tum præcipue, quia hoc facit homini imaginationem propriæ sapientiæ et excellentiæ: increpare enim et corrigere est sapientum et majorum.

Effectus Delectationis.

Effectus delectationis sunt in primis *Dilatatio* duplex; Altera proprie sumpta, quatenus in gaudio cor sese explicare ac diffundere videtur, spiritusque difflati sese uberius effundunt, quasi in occursum boni pergentes, tanta aliquando licentia, ut cor ipsum deserant, sicque deliquium et mors sequatur: ob hanc causam multi ex nimio, inopinatoque gaudio expirasse leguntur; nisi mavis, ejusmodi genus mortis causari, non præcise quod spiritus cor deserant, sed quod nimis pulmones dilatent, nimiaque sanguinis affusione cor obruatur; sicque tam respiratrice, quam pulsatrice virtute afflictata, quasi duobus vitæ cardinibus concussis, deliquium, imo interitus inferatur. Altera vero dilatatio est metaphorica, quatenus in lætitia, apprehensio ex perceptione boni convenientis perfectionem quandam assequitur, quæ est spiritualis quædam magnitudo; et affectus, ut plenius bonum capiat, sese explicare videtur.

Secundus delectationis effectus est creare sitim ac desiderium sui, non modo quando absens memoria recolitur, sed etiam quando incipit haberi, et nondum perfecte habetur: tunc enim delibatio ejus acuit desiderium plenius eam degustandi. Verum postquam usque ad satietatem percipitur, causat sui fastidium ac nauseam, ut patet in delectatione ciborum aliorumque sensibilium, in quibus duntaxat locum habet id fastidii genus: nam spirituales delectationes quo plenius habentur, eo ardentius appetuntur.

Tertius effectus delectationis sensibilis, est, impedire usum rationis, vel ipsum penitus absorbendo, si delectatio maxima sit, et omnem animi intentionem ad se rapiat; vel saltem, si moderatior sit, multum distrahendo; (Delectatio enim, ut egregie notat Marsilius Ficinus est *esca et veluti hamus spirituum*, qui neglectis aliis functionibus ad eam percipiendam affatim accurrunt) vel demum vigorem judicii practici emollien-

do: unde Aristoteles 6. Ethic. cap. 5. *Delectatio*, inquit, *corrumpit existimationem prudentiæ.*

Quartus demum delectationis effectus est, perficere propriam operationem, qua perficitur. Tum quatenus et ipsa est quoddam bonum, proindeque addita bono operationis ipsum auget, decorat, condit, ac perficit. Tum præcipue quatenus allicit attentionem, intentionem, contentionemque virtutis agentis; est enim condimentum quoddam reddens operationem suaviorem, cariorem, appetibiliorem; et veluti quædam esca spirituum. Unde prudens natura necessariis operationibus liberali manu voluptatem admiscuit, ut libentius, attentius, decentius, ardentius, efficaciusque peragerentur.

De Tristitia, ejusque Remediis.

Tristitiam, de qua peregregie D. Thomas 1. 2. disseruit per quinque quæstiones, ut breviter attingamus; ejus Natura, Causæ, et Effectus satis intelligi possunt ex dictis circa delectationem. Definiri enim potest *Quies appetitus in malo;* quies, inquam, non tranquilla et appetitui conveniens, sed repugnans et disconveniens. Vel etiam: *Affectus causatus ex apprehensione mali præsentis.* Infertur autem a contrariis eorum, quæ inter causas delectationis recensuimus, et generaliter ab omni malo conjuncto et apprehenso ut tali. Effectus vero ejus sunt. Tum angustiare, constringere, ac aggravare animum, sicut ipsum delectatio dilatat et erigit. Tum operationem debilitare, sicut et delectatio roborat. Tum præ cæteris passionibus corpori, vitæque nocere, eo quod, ut præclare notat D. Thomas, impediat, ne cor motionem, ac vitam libere in alia membra effundat, sicque quasi vitalem fontem occludat, ipsum constringendo, ac præ cæteris passionibus opprimendo. Si tamen moderata sit, vitæ prodest; nam spiritus intus continet, ac veluti figit. Hinc Apostolus 2. ad Corinth. 7. *Quæ secundum Deum tristitia est, salutem; seculi autem tristitia mortem operatur.*

Tristitiæ immoderatæ, cum sit quædam animi ægritudo, quædam ejus remedia et lenimenta commemorat D. Thomas, inter quæ primum est quælibet delectatio, quæ suavitate sua,

veluti balsamo quodam, vulnus a dolore inflictum consolidat, aut certe demulcet, reficitque fatigatum animum, ut quies, membra labore soluta.

Secundum remedium et connaturalius sunt fletus, gemitus, suspiria, lamenta, cæteraque exteriora tristitiæ signa. His enim exoneratur animus, ac veluti evacuatur, et extra effunditur quædam acerbitatis tristitiæ pars, intentioque animæ ab interiori doloris sensu ad exteriora illa signa divertitur, interimque aliqua satisfactio capitur in hoc opere connaturalissimo: quid enim tam naturale dolenti, quam flere? Omne autem connaturale opus delectat.

Tertium est amicorum compassio, quæ dolorem delinit, tum quatenus est egregium signum amoris eorum: signa vero amoris, cum semper delectent, tum maxime dum affligitur, quia tunc magis aliena ope indigemus. Tum etiam quia oppressus doloris pondere animus alleviatur, dum alii per compassionem ei conjunguntur ad onus doloris cum illo portandum.

Quartum remedium sapientibus proprium est contemplatio veritatis, qua mitigatur dolor, non solum quatenus per eam mentis acies a doloris sensu avertitur; animus, ne malis succumbat, erigitur; robur quoddam ac generosum sensibilium seu affligentium, seu delectantium contemptum concipit: sed etiam quatenus ipsa cum sit maxime jucunda, exasperatum animum demulcet, et suavitate sua acerbitatem omnem perfundit.

Quintum demum doloris lenimentum sunt quædam remedia corporalia, quibus dum debitus corporis status dolore turbatus restituitur, animus simul cum corpore reficitur. Inter ea vero sunt tum somnus, qui, ut inquit Ambrosius, *mentes fessas allevat, luctusque solvit anxios*, quatenus scilicet et dolorum, curarumque oblivionem inducit, et benigno quodam rore arentes spiritus recreat: unde vocatur a Tertulliano *Recreator corporum, redintegrator virium, medicus laborum.* Tum etiam balnea, de quibus S. Augustinus 9. Conf. cap. 12. ait: *Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietates tollat ex animo.*

ARTICULUS TERTIUS

DE PASSIONIBUS PARTIS IRASCIBILIS.

Ut reliquas Passiones, quæ scilicet ad partem Irascibilem spectant, breviter expediamus; in primis patet ex dictis, quod cum aliæ ad Concupiscibilem pertinentes versentur circa bonum et malum simpliciter sumpta, istæ addunt rationem ardui, ac difficilis, suntque proinde veluti quidam animi conatus, quibus et ad bonum se erigit et contra mala insurgit. Sunt autem numero quinque, Spes et Desperatio, Timor et Audacia, et Ira, de quibus ut verbo dicamus.

Spes definitur, *Passio, qua appetitus tendit in bonum futurum arduum, adeptu tamen possibile.* Ut *passio* convenit cum aliis; cæteræ particulæ eam ab illis distinguunt, a timore quidem quatenus objectum spei dicitur *bonum;* timor enim est de malo: a gaudio, quatenus dicitur *futurum*; gaudium enim est de præsenti: a desiderio, quatenus dicitur *arduum*, desiderium enim est de bono futuro præcise ut conveniens est, non vero ut induit rationem ardui: a desperatione, quatenus dicitur *adeptu possibile*: desperatio enim est de impossibili. Ex quo patet, quod spes supponit desiderium, et in illo fundatur, additque quandam appetitus firmitatem contra difficultates; quippe desiderium est simplex anhelatio in bonum absens. Verum quia dilatio, difficultatesque, quibus obsidetur bonum desideratum, veluti deprimunt, dejiciuntque appetitus aciem, ideo indiget quodam conatu, quadamque firmitate, ut sese erigat, et roboret in prosecutione boni. Hic conatus animi sese obfirmantis est spes, quæ nascitur ex boni possibilitate.

Causæ spei sunt in primis *experientia*, secundum quod per eam erudimur tum de possibilitate boni, tum de modo tendendi in ipsum. Nam si per eam cognoverimus, rem solere in deterius cadere, tunc impedit magis, quam juvat spem. Secundo *vires*, quibus difficultates fiunt superabiles; ad quam causam pertinent divitiæ, fortitudo, amici, etc. Tertio *calor cordis*, quo spiritus roborantur, ne ita facile cedant difficultatum ima-

ginationi, qua retunduntur. Quarto demum *inconsideratio*, qua fit, ut difficultates non reputentur, aut non advertantur. Propter has causas et juvenes, et ebri, et stulti sunt bonæ spei: Juvenes quidem, tum quia in eis est parum de præterito, multum vero de futuro, et ideo spe magis, quam memoria vivunt. Tum quia optimam opinionem habent de suis viribus, difficultates vero parvipendunt, quia eas satis non penetrant, nec experti sunt. Tum demum quia abundant calore cor dilatante, et spirituum motum obfirmante. Ebrii vero, quia et in ipsis calor æstuat, et bene sentiunt de suis viribus, nec difficultates perpendunt. Stulti demum propter inconsiderationem periculorum. At vero Senes raræ spei, eo quod, cum in præteritis experti sint res plerumque in deterius cadere, in futuris idem suspicantur; et præterea difficultates magis ponderant ac penetrant: et demum languescens in illis calor non satis roborat spirituum motum, qui propterea facile retunduntur ex opinione difficultatum.

Effectus spei sunt tum delectare, quatenus per eam desiderati boni quandam prælibationem degustamus. Tum operationem perficere; nam quatenus respicit bonum arduum, excitat attentionem: quatenus vero respicit bonum possibile, non retundit conatum. Tum in amorem personæ inducere, a qua bonum speramus: ex hoc enim, quod per aliquem speramus bona nobis provenire posse, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum, et sic eum amare incipimus.

Desperatio satis innotescit ex dictis de Spe, cui contrariatur, non quidem penes objecti contrarietatem secundum bonum et malum, (utraque enim est de bono) sed penes accessum et recessum, quatenus spes est accessus ad bonum, desperatio vere recessus ab illo. Contingit enim aliquando, bonum desideratum tot difficultatibus circumvallari, ut illis obrutus animus succumbat, et ab ejus prosecutione recedat. Hic affectus dicitur Desperatio, quæ proinde definiri potest *Passio, qua appetitus recedit a bono arduo adeptu impossibili.* Hæc vero impossibilitas non debet esse metaphysica, sed moralis, quatenus nimis difficilia, quæque conatum nostrum superant, reputantur ut impossibilia.

Audacia definitur *Passio, qua appetitus insurgit in malum terribile ad ipsum fugandum et superandum.* Ut *passio*, convenit cum aliis; cæteræ particulæ proprium audaciæ characterem assignant, quæ ut intelligantur, advertendum cum D. Thoma, quod licet appetitus per se tendat in bonum, et recedat a malo; per accidens tamen et recedit a bono, cum scilicet tot difficultatibus vallatur, ut non possit obtineri, sicque fit desperatio; et e contra tendit in malum, non obtinendum, sed vincendum, quando spes ipsius superandi affulget; et hic motus dicitur *audacia.* Expresse vero diximus *in malum terribile*, quia mala levia contemptum potius, quam audaciam inducunt: unde audacia non est nisi circa magna et terribilia mala.

Causa Audaciæ sunt in primis *Spes;* non enim quis movetur ad insurgendum contra mala, nisi ex spe vincendi ipsa: unde Aristoteles 3. Ethic. cap. 8. ait: *Quod illi, qui sunt bonæ spei, sunt audaces*: ut juvenes, ebrii, stulti. Omnia quoque, quæ spem fovent et augent, pari ratione audaciam causant, ut divitiæ, amici, robur, experientia in periculis, etc. Sed præ omnibus legitimam audaciam facit *confidentia* divini auxilii: unde Aristoteles 2. Rhet. cap. 5. agnoscit, *eos, qui bene se habent ad divina audaciores esse;* additque, *qui injuriam passi sunt, reddi audaciores, quod Deus injustum passis auxilium ferat.* Est præterea altera audaciæ causa ex parte materialis, *calor* scilicet cordis, qui roborat impetum spirituum, ne ita facile ab apprehensione periculi retundantur: unde animalia, quæ habent cor parvum, sunt audaciora; quæ vero magnum, sunt timidiora, ut dicit Aristoteles lib. 3. de Partibus Animal. cap. 4. *Quia scilicet*, inquit D. Thom. 1. 2. quæst. 45. ar. 3. *calor naturalis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam.* Præterea quia timor opponitur audaciæ, ideo quæ timorem tollunt, audaciam causant: unde homo fit audacior ex eo, quod non habet inimicos, ac nemini nocuit; illis enim, qui aliis nocuere, maxime imminere videntur pericula.

Inter hujus passionis effectus recenset D. Thomas, tum revocare spiritum et calorem ad cor initio periculi, quasi ad irruptionem vehementiorem faciendam; unde audaces aliquando aggredientes periculum tremunt, ut de Alexandro Magno fer-

tur, qui ante prælium tremore conculi solebat. Tum motus fortiores initio periculi facere, quam in fine: unde Aristoteles 3. Ethic. cap. 7. *Audaces*, inquit, *prævolantes sunt, et volentes ante pericula, in ipsis autem discedunt.* Ratio est, quod illa passio regitur sensitiva cognitione, quæ cum non sit collativa, non discutit singulas periculi circumstantias: unde illis ex improviso occurrentibus succumbit. Cum e contra vir fortis sit in ipso periculo constantior, quam ante, eo quod singula præviderit, imo majora aliquando: unde ex occursu minorum non terretur, sed fit confidentior.

Timor opponitur Audaciæ, ex cujus explicatione proinde innotescere potest: unde sicut Audacia erigit animum contra mala, ex spe superandi, ita Timor dejicit eum, ob difficultatem evadendi; ideoque definiri potest *Passio, qua appetitus succumbit ingruenti malo terribili, ac vix evitabili;* seu, *Dejectio animi victi a gravitate periculi.* Ut enim observat D. Thomas dum malum imminens est in apprehensione, fit quædam veluti lucta inter appetitum et malum: nam appetitus vincere, ac fugare nititur malum; et rursus malum natum est fugare, ac vincere appetitum. Si ergo in hoc veluti conflictu animal sentiat, vires suas esse superiores malo, insurgit in illo impetus ad aggrediendum, expugnandumque malum, qui est Audacia. Si autem sentiat, vires suas esse minores, malum vero et periculum gravius, dejicitur, succumbitque victus appetitus, et sic fit Timor.

Ex his patet, quod causæ Timoris sunt; tum *defectus* ex parte appetitus et appetentis, qui non sentit in se satis virium ad expugnandum malum; tum *gravitas* ex parte mali, quod ita ingruit, urgetque, ut vix evasionis copia eluceat. Dico *vix*, nam si nullum prorsus effugium est, timor in desperationem degeneraret: unde ad timorem requiritur aliqua spes evadendi, non quidem orta ex excessu virium nostrarum ad vincendum malum, hæc enim ingenerat audaciam; sed ex quadam incertitudine mali eventus, quod non necessario, sed contingenter imminet. His causis accedit corporalis dispositio, tum ex parte imaginationis, quæ fuliginosa quadam nigredine horrorem rebus affingit: unde melancholici sunt timidi (nisi quibus

melancholia facile inardescit; hi enim audaciores existunt) et tenebræ timorem, horroremque incutiunt. Tum ex parte cordis, in quo calor modicus, parciorque ac debilior spiritus existit : unde animalia, quibus cor magnum, et frigidus circum præcordia sanguis inest, sunt timidiora.

Effectus Timoris sunt in primis *contractio*, eaque duplex. Altera metaphorica, quatenus appetitus a malo victus profligatusque recedit, et in seipso colligitur. Altera propria et corporalis, quatenus in timore calor et spiritus exteriora relinquunt, et ad interiora, præcipue ad cor, tendunt, ibique congregantur, non ut impetum faciant, sicut in *Desiderio*, *Ira*, et *Audacia*, sed ut salventur; ideoque ibi non æstuant, sed torpent, ac marcescunt, sicut victa civitate cives ad interiora et munitiora fugiunt, non gratia eruptionis commodius faciendæ, sed gratia salutis et effugii. Imo urgente apprehensione mali et cor expugnante, calor et spiritus vergunt ad inferiora, quasi fugiendo apprehensionem mali a cerebro in cor derivantem. Idem ob eandem causam fit in morte, cujus timor gravis est quædam prælibatio, in qua calor et spiritus recedit ad interiora.

Verum egregie D. Thomas 1. p. q. 44. ar. 1. ad 3. notat verecundiam, quæ est quædam timoris species, hunc effectum non inducere, sed potius oppositum, eo quod verecundia non causetur a malo naturam destruente, sed solum a quadam turpitudinis apparentia animum confundente, ac turbante; et ideo sanguis, calor, et spiritus non fugiunt ad arcem vitæ, sed potius turbulente ascendunt ad superiora, præcipue ad faciem, ubi sentitur rubor ex turpitudinis deprehensione causatus, quasi natura intenderet non solum parti laboranti ferre opem, sed etiam velum quoddam inducere ad tegendam confusionem in ea relucentem: unde in verecundia rubet vultus ex affluxu sanguinis et spiritus ad faciem.

Cæterum ex illo primo effectu plures alii sequuntur, ut tremor, pallor, crepitus in destitutis calore, vigore, spirituque membris; interclusio quoque vocis, quasi spiritu foras eructare ad formandam vocem refugiente: erectio capillorum, compressis ob frigus porulis, ex quibus prodeunt, et quadam rigiditate ex frigore omnia membra invadente in illis causata; imo

aliquando subita canities, vehementia scilicet timoris intra paucas horas in capillis id efficiente, quod lenta senectus per plures annos sensim operatur. Ex eadem etiam contractione fit deliquium animi, frigore præcordia invadente; stupor, et quædam totius hominis rigiditas ob defectum caloris; sitis et ariditas faucium, destitutis scilicet illis partibus solita sanguinis irroratione; solutio alvi, propter contractionem ventris, et quod ex compressa fellis vesicula bilis copiosa influat in intestina; stimuletque ad ejectionem excrementi, interimque musculi retentivi, *sphyncteres* dicuntur, defectu spiritus debilitentur.

Ad effectus timoris spectant etiam turbatio mentis, stupor, et insensibilitas quædam, ita ut nimio timore perculsus neque audiat, neque videat, neque aliquid cogitet, eo quod nempe cogitatio mali totam phantasiam impleat, obruat, et impediat; et sic ex ea parte timor consilium adimit, et operationem præpedit. Attamen etiam sollicitudo evadendi mali ex timore causatur, et ideo ex hac parte timor dicitur *facere bene consiliativos, et operationem adjuvare*, quasi stimulando ad quærendum consilium, et adhibendam curam, ut evitetur malum, quamvis ex alia mentem turbando, ac confundendo consultationem impediat, et calorem, ac spiritum retrahendo, quæ sunt propria operationis adminicula, actionem retardet.

Ira, quam Gregorius Nyssenus eleganter vocat *Armigerum concupiscentiæ*, varie definitur. A Cicerone, *Inimicitia ulciscendi tempus observans.* Ab aliis, cum non unam simplicem passionem putent, sed centrum et plexum passionum, *Affectus, quo anima præ dolore ob injuriam acceptam, ac odio in illius authorem concepto, pectoreque incalescente ad ulciscendum concitatur, ut authorem facti pœniteat.* Brevius definiri potest cum Aristotele l. 1. de Anima, cap. 1. et lib. 2. Rhetor. cap. 2. *Appetitus ultionis apertæ, cum fervore sanguinis circa cor.* Quatenus *appetitus*, convenit cum aliis passionibus, quæ sunt quidam appetitivi motus; reliquæ particulæ proprios Iræ characteres assignant: nam proprium iræ objectum est vindicta; seu ultio injuriæ, non quævis, sed aperta. Unde lib. 7. Ethic. cap. 7. Aristoteles Iram vocat *Affectum apertum, minimeque insidiosum.* Iratus enim vult innotescere ei, qui intulit injuriam, se

esse, qui noceat, et ob illatam injuriam pœniteat. Additur *cum fervore sanguinis circa cor*, ad significandum materiale Iræ, quæ quandam sanguinis ebullitionem circa præcordia excitat.

Inter causas Iræ primatem locum tenet *parvipensio*, seu injustus contemptus: quippe cum omnis Iræ motiva ad istud reduci possunt. Ita enim est appetitus vindictæ, id est, rependendi injuriam, non qualitercumque illatam, sed ex certa scientia et electione: unde contra eos, qui vel ignoranter, vel ex passione nobis nocuerunt, aut parum, aut nihil irascimur. Quod autem aliquis ex certa scientia et electione injuriam inferat, hoc pertinet ad parvipensionem, cujus tres species enumerat Aristoteles, scilicet *despectum*, quo aliquis tanquam nulla re dignus negligitur: *incommodationem*, qua quis alienæ voluntati se opponit, non ut aliquid sibi eveniat, sed ne illi; et *contumeliam*, qua quis nocet et molestus est in iis, quæ cedunt in dedecus patientis, nullo alio quæsito fructu, nisi maligna quadam voluptate, quam percipit, quatenus malefaciendo alteri, putat se excellere supra ipsum. Quidquid ergo auget has parvipensionis species, auget et iram; et ideo quia tanto parvipensio est gravior, quanto excellentior est persona, quæ contemnitur, excellentia offensi auget Iram, excellentia vero offendentis supra offensum eam minuit. Altera causa, disponens ad Iram ex parte irascentis, est defectus ejus proprius. Qui enim alicui defectui obnoxius est, facilius putat, se contemni, ideoque ad Iram pronior efficitur: nam ut ait Terentius in Adelphis, Scena 3. Actu 4.

Omnibus, quibus res sunt minus secundæ, magis sunt
nescio quo modo
Suspiciosi, ad contumeliam omnia accipiunt magis,
Propter suam impotentiam se semper credunt negligi.

Effectus Iræ sunt; primo quædam ei propria delectatio: unde Homerus ita, inquit,

Dulcior effuso quæ melle in pectore crescit.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Cujus delectationis causa est, quod per Iram fiat *spes vindictæ*, quæ maxime jucunda est, eo quod sit proprium remedium doloris ob injuriam concepti. Secundo *fervor quidam*, non dulcis et lenis qualis est in amore, quique correspondeat sanguini; sed amarulentus et ad consumendum exæstuans, qui correspondeat flavæ bili. Tertio *turbatio*, tum rationis, quæ ut quietos, tranquillosque spiritus exigit, ita turbulentia eorundem ab Iræ fervore causata maxime confunditur, obnubilatur, obcæcatur; tum etiam corporis, maxime membrorum illorum, in quibus, inquit D. Thomas, cordis vestigia relucent, ut sunt oculi, facies, lingua, etc. quam perturbationem ita describit Gregorius 5. Moral. cap. 31. *Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam se cognoscunt noti: os quidem clamorem format, sensus, quid loquatur, ignorat.* Unde non immerito quidam pro aptissimo sedandæ Iræ remedio habuit ut iratus se in speculo inspiceret ex illa exteriori turbatione vultus dimotum sua sede animum deprehensurus. Taciturnitas etiam reponitur inter effectus Iræ, quatenus turbata ratio, vel digna passione verba non reperit; vel impedito organo satis ea exprimere nequit; vel aliquid inordinatum, et sera providentia vindicandum proferre pertimescit.

Addi demum posset inter effectus Iræ manifesta *Operatio*, Iratus enim non insidiosus est, sed apertus. Cujus rationem peregregie repetit D. Thomas 1. 2. qu. 48. ar. 3. ad 2. partim quidem ex impedimento rationis, quæ non potest discernere, quid sit occultandum et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias; partim ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira. De magnanimo autem dicit Aristoteles 4. Ethic. cap. 1. *Quod est manifestus exosor et amator, et manifeste dicit et operatur.* Partim demum ex discrimine, quod est inter Concupiscentiam et Iram. Concupiscentia enim fertur circa delectabilia quædam, quibus adjungitur aliqua turpitudo et mollities, ob quam homo vult latere: unde concupiscentia vocatur ab Aristotele *Latens et insidiosa.* At vero Ira respicit vindictam, in qua virilitas et excellentia quædam relucet: unde iratus amat agere in aperto, tanquam

præclare se agere putans. Addi præterea posset, quod Ira, cum subitos habeat impetus, quærit compendiosiorem viam; viæ autem occultæ et insidiosæ sunt sinuosæ, anfractuosæ, ac prolixæ. Et demum hoc ipsum maxime pertinet ad amoliendam parvipensionem, ut omnibus innotescat, offendentem non impune læsisse: et ideo iratus non occultum, sed apertum quærit inferre nocumentum, ut plene sibi satisfaciat. Sed de Passionibus satis hactenus.

QUÆSTIO QUARTA

De Bonitate et Malitia Morum.

Hanc Moralis partem eo pressius transcurremus, quo fusius et accuratius illam Theologi expendunt. Unde missis aliis, quæ circa Bonitatem et Malitiam moralem in Theologia uberius discuti solent, quidquid in hac quæstione dicendum occurrit, tribus complectemur articulis. In 1. Agemus de Moralitate secundum se, deque divisione illius in Bonitatem et Malitiam. In 2. Discutietur, sitne aliquis actus indifferens. In 3. de Regulis morum breviter disseremus.

ARTICULUS PRIMUS

QUID SIT MORALITAS, QUOMODO IN BONITATEM ET MALITIAM DIVIDATUR.

In actu morali duo sunt, Entitas et Moralitas, quarum illa est veluti hujus materia et substratum. Entitatem actus moralis in eo sitam constat, quod sit quædam operatio vitalis et libera; nec enim alii actus morales habentur, quam qui vitaliter et libere fiunt, quia sublata libertate, non stat nec meritum, nec demeritum, nec laus, nec vituperium; nec bonum, nec malum, saltem morale. Verum in quo moralitas proprie sita sit, non omnes conveniunt. Aliqui eam cum libertate confundunt, quasi nihil addat supra illam. Alii solam denominationem extrinsecam addere censent. Alii esse merum ens rationis. Verum

prima sententia materiam moralitatis confundit cum moralitate. Ut enim notat D. Thomas in proœmio Ethicæ, quemadmodum ordo artificialis consistit in dispositione, quam ratio inducit in materia externa; ita ordo moralis situs est in dispositione, quam ratio facit in actibus voluntatis. Unde sicut lapides, ligna, ferrum, aut aliud hujusmodi, quod arte disponitur, est solum materia artificiositatis; ita est actus voluntatis ob libertatem tractabiles a ratione non sunt ipsa moralitas, sed illius subjectum et materia. Secunda vero et tertia sententia, cum in aliis deficiunt, tum in hoc, quod non satis digne sentiant de moralitate. Unde iis relictis -

Dico 1. *Moralitas formaliter consistit in ordine, quem ratio facit in actibus liberis*, eos disponendo conformiter, vel difformiter ad regulas morum; seu in respectu transcendentali, quem actus voluntatis dicit ad objectum suum, non præcise sumptum, sed ut regulis morum subjectum.

Uterque modus exprimendi conclusionem in idem redit. Non enim aliter ratio ordinat actum voluntatis, quam mediante objecto; quatenus scilicet intellectus regulando objectum, in quod voluntas fertur, facit, ut et ipse actus voluntatis sit regulatus. Unde ordo, quem intellectus facit in *actu* voluntatis, est idem, ac ille respectus transcendentalis ipsius *actus* voluntatis ad objectum suum, ut regulatum. D. Thomas primo modo expressit moralitatem in proœmio Ethicæ, cum dixit, ordinem, quem ratio facit in actu voluntatis, pertinere ad Philosophiam moralem. Secundo vero modo eam explicat 1. 2. quæst. 18. ar. 8. dum ait, *Actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium humanorum actuum, quod est ratio.*

Probatur conclusio 1. Idem est distinctivum, ac constitutivum; Sed moralitas distinguitur in bonitatem et malitiam per respectum conformitatis et difformitatis ad regulas morum: Ergo moralitas consistit in tali respectu.

2. Eodem modo proportionaliter loquendum est de entitate, ac de moralitate actus humani; Atqui actus humanus desumit suam entitatem ex tendentia in objectum suum in ordine entitativo consideratum. Ergo debet desumere suam moralitatem ab

illo ordine moraliter sumpto, id est, ad regulas morum comparato. Minor certa est. Actus enim specificantur per objecta, ut etiam ostendimus in Physica par. 4. qu. 1. ar. ult. Major autem ex eo constare videtur, quod moralitas fundetur in entitate actus, tanquam modus quidam ei superadditus, ac veluti quædam ipsius proprietas.

3. Demum. Moralitas semper solet explicari per modum cujusdam commensurationis: unde boni vocantur *recti*, et mali *perversi*, *obliqui*, *iniqui*; Sed commensuratio, rectitudo, perversitas, obliquitas significant quendam respectum rei ad suam regulam: Ergo signum est, moralitatem desumi a respectu ad regulas morales.

Dico 2. *Moralitas essentialiter et adæquate dividitur in Bonitatem, et Malitiam.*

Probatur prima pars, illam Divisionem esse essentialem. Moralitas in communi debet dividi per aliquas differentias essentiales; Atqui nullæ videntur magis essentiales, quam bonum et malum, siquidem moribus per se primo competit bonitas et malitia: Ergo bonitas et malitia sunt differentiæ essentiales. Unde D. Thomas 3. contra Gentes, cap. 9. *Bonum*, inquit, *et malum in moralibus ponuntur specificæ differentiæ.*

Confirmatur. Moralitas, ut jam ostendimus, essentialiter consistit in respectu ad objectum prout subjacet regulis morum; Atqui objectum, ut subjacet regulis morum, dividitur in bonum et malum, seu in conforme et difforme illis regulis: Ergo etiam moralitas essentialiter dividitur in bonitatem et malitiam.

Secunda etiam pars, hanc scilicet divisionem esse adæquatam, suadetur. Nam inter illa duo membra nihil cadit medium: Ergo adæquate dividunt moralitatem. Probatur antecedens. Si quid enim caderet medium, maxime actus indifferens; Atqui talis actus non constituit speciem moralitatis: Ergo nihil cadit medium inter præfata membra. Major constat. Declaratur minor. Nam ex D. Thoma 1. 2. qu. 18. ar. 8. In tantum actus dicitur indifferens, in quantum non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis; Atqui quod non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, non est species moralitatis, cum tota sita sit in ordine ad objectum, ut subjectum rationi regulanti: Ergo

actus indifferens non est media quædam Moralitatis species. At de his fusius Theologi. Solum dicendum aliquid de actu illo indifferenti.

ARTICULUS SECUNDUS

DETURNE ACTUS INDIFFERENS TAM SECUNDUM SPECIEM, QUAM IN INDIVIDUO?

Actus possunt dupliciter considerari, vel præcise secundum se, et quasi in actu signato, seu secundum suam speciem, vel quatenus hic et nunc fiunt in actu exercito, cum tali intentione, ac in talibus circumstantiis, seu in individuo.

Constat, dari plures actus secundum suam speciem indifferentes. Id probat S. Thomas 1. 2. quæst. 18. ar. 8. evidenti ratione. Actus enim habet bonitatem et malitiam ex conformitate, vel difformitate ad regulas morum; Sed plures actus sunt, qui secundum se et in specie sua considerati nec conformitatem, nec difformitatem habent ad regulas morum, ut ambulare, saltare, comedere, loqui, etc. Ergo dantur plures actus, qui secundum se nec boni, nec mali sunt, sed indifferentes ad utrumque. Difficultas solum est de Actibus in individuo spectatis.

CONCLUSIO

Nullus actus in individuo, seu prout fit hic et nunc, est indifferens, sed necessario debet vel bene, vel male fieri, proindeque esse vel bonus, vel malus.

Conclusio, quam expresse docet D. Thomas pluribus in locis, præcipue 1. 2. qu. 18. ar. 9. et cum eo innumeri alii contra Scotum, intelligenda est de solis actibus deliberatis, seu qui procedunt ab homine deliberante, ac sibi finem præstituente; non vero de illis, qui procedunt ex sola imaginatione, appetitus sensitivi imaginationem sequentis impetu, ratione nec jubente, nec satis advertente, sed permissive se habente, ut sunt fricare manus, caput scalpere, spuere, tussire, membra corporis varie disponere, etc. De his enim certum est, esse indifferentes, quamvis si ratio eos nimis luxuriantes negligat cor-

rigere, possunt degenerare in leviuscula peccata, quia licet non teneamur hæc omnia deliberate facere, attamen tenemur aliquem modum etiam in his corporis motibus imponere. Conclusio sic explicata probari in primis posset innumeris authoritatibus Patrum, quibus brevitatis gratia omissis -

Probatur 1. Auctoritate ipsius Christi domini, Matth. 12. dicentis: *Quoniam omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii.* Quod ponderans Tertullianus lib. de Patientia: *Traditum est*, inquit, *in doctrina Christi, manere nos omnis vani et supervacanei verbi reatum.* Si ergo nec ipsa verba otiosa, id est, ut explicari solet ex patribus, ad nullum bonum finem ordinata indifferentia sunt, sed mala, quisnam erit actus indifferens?

Respondebis. Ejusmodi facta, quæ vocantur *indifferentia*, non esse otiosa, quia non carent ratione justæ necessitatis; fiunt enim propter naturæ commoditatem, ut dum deliberate ambulamus, cubito nitimur, sedemus, etc. hæc sunt quidem indifferentia, quia non videntur laudabilia, aut vituperabilia; non sunt tamen otiosa, quia fiunt ad recreandum corpus.

Sed contra. Nam si fiant propter naturæ commoditatem absque excessu, sunt bona et honesta. Ut enim dicit D. Thomas 1. 2. quæst. 18. ar. 9. ad 2. *Hoc ipsum, quod aliquis agit ordinate ad substentationem, vel quietem corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis.*

Dices. Aliquando ejusmodi facta de se indifferentia referuntur ad solam corporis voluptatem, ut odorum perceptio, pulchrarum rerum inspectio, etc. Nec tamen ista videntur mala: superest ergo, ut sint indifferentia.

Sed contra. Nam dupliciter intelligi potest, hominem agere propter voluptatem. Primo, ita ut in sua actione bonum honestum excludat, nihil aliud intendendo, nisi sensibiliter delectari. Secundo, ita ut voluptatem secundum regulam rationis taxet, eam sumendo ad recreandum corpus, ne sit spiritui grave, aut ut postea sit aptius ad munera virtutis: voluptates enim sensibiles, ut notat D. Thomas, sunt remedia et solatia quadantenus necessaria ad vitam transigendam. Si hoc secun-

do modo agatur propter voluptatem, patet, actionem fore bonam et honestam. Quamvis enim delectatio sensibilis laudabilius prætermittatur propter amorem Dei; attamen et laudabiliter, imo aliquando necessario, percipitur propter recreationem ad solatium corporis. Si vero primo modo propter voluptatem agatur, nihil in ea quærendo nisi ipsam, actio est mala. Nam pecudum solum sensu præditarum est, in sensibili voluptate requiescere, eo quod voluptas sit bonum proprium appetitus sensibilis. At vero rationalis natura non habet pro fine voluptatem, quæ sensum delectat, sed honestatem, quæ rationi convenit; et ideo, dum agit propter solam voluptatem, etiam si aliunde non agat contra honestatem, deficit a proprio fine, et ad brutale bonum inordinate se curvat deprimit, sicque peccat.

Replicabis: Ergo tota vita hominum est perpetua peccatorum textura, quoties enim propter solam delectationem agimus, nihil de honestate cogitantes?

Resp. 1. Non magnum inconveniens esse, si concedatur hæc peccatorum leviorum multiplicitas; cum Scriptura Proverb. cap. 24. insinuet etiam exquisite justos sæpius cadere.

Resp. 2. Nego consequens. Nam etiam minus rigidæ conscientiæ homines sufficientem curam plerumque adhibere solent, ut delectationi honeste indulgeant. Ad hoc enim satis est, ut ex modo agendi modestiæ, temperantiæque limites hæc solatia non excedant, ac debito loco, tempore, et modo sumantur: hoc ipso enim regulata censentur et honesta, tanquam a ratione temperata.

Probatur 2. conclusio ratione D. Thomæ. Quidquid deliberate fit, vel ordinatur in debitum, honestumque finem, vel non. Si ordinetur, est bonum; nisi ordinetur, est malum: Ergo quidquid deliberate fit, est bonum, vel malum, proindeque nihil indifferens. Major patet. Ordinari enim in debitum finem, et non ordinari in illum, sunt contradictoria, inter quæ nihil cadit medium. Minor vero probatur. Et in primis, quod si ordinetur in debitum, honestumque finem, sit bonum, de se patet. Quod vero nisi ordinetur, sit malum, suadetur. Malum est, quod deficit ab ordine rationis; Sed actio non ordinata in debitum finem, deficit ab ordine rationis: Ergo est mala. Major

patet. Minor vero ex eo constat, quod ordo rationis in eo consistit, ut cuilibet debitus finis præstituatur.

Respondebis primo, malum esse quod deficit ab ordine rationis, qui sibi debetur; non vero si careat ordine rationis sibi non debito. Plures autem esse leviores actiones, quibus ordo rationis non debetur, quæque proinde malæ non sunt, licet illo careant.

Sed contra. Homo debet ordinem rationis omnibus suis actionibus, quas deliberate facit: Ergo nulla responsio. Probatur antecedens. Unicuique debetur ordo proprius, a quo si deficiat, erit malum in suo genere; ut artificiale carens ordine artis, et naturale carens ordine naturæ, censentur in suo genere mala; Sed omnis actio deliberata est actio rationalis: Ergo ei debetur ordo rationis, proindeque finis rationalis.

Dices secundo, rationem posse ordinare actum in finem indifferentem, proindeque illum in sua indifferentia relinquere.

Sed contra 1. Cum nihil rationem finis habere possit, nisi sub ratione boni, necesse est, hujusmodi finem, ad quem refertur actus, esse bonum vel secundum sensum, vel secundum rationem; seu vel apparenter, vel vere. Si primum, reddet actionem malam et deordinatam, quia, ut jam dictum est, dedecet creaturam rationalem torpere, ac requiescere in bono sensibili. Si secundum, actio erit bona et honesta: Ergo nullatenus indifferens.

Contra 2. Finis ille indifferens, si nullatenus sit bonus, aut in bonum ordinatus, saltem erit otiosus; Atqui, ut jam dictum est, actus otiosus est malus moraliter, etc. Ergo, etc. Probatur major. Nam ex D. Gregorio a D. Thoma relato 1. 2. quæst. 18. ar. 9. *Otiosum est, quod utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis caret;* Atqui finis ille prorsus indifferens, est talis, ut de se patet: Ergo, etc.

Objectiones præcipuæ insinuatæ sunt, ac solutæ, referendo, refutandoque responsiones adversariorum. Solum triplex superest. Prima desumitur ex illo vulgato Hieronymi: *Bonum est continentia, malum luxuria, inter utrumque indifferens ambulare, spuere*, etc. Secundo, nullum est præceptum referendi omnes actiones ad finem honestum: Ergo licet non referantur,

non sunt malæ. Tertio, nulla species est, cujus aliquod individuum non extet; Sed sunt quidam actus ex specie sua indifferentes, ut dictum est: Ergo debent dari individua, seu actus in individuo indifferentes.

Resp. Ad 1. D. Hieronymum explicandum esse de his actionibus secundum se sumptis, abstrahendo ab intentione. Nam certum est, quod ambulare propter bonam intentionem, est bonum. Quia ergo ejusmodi actiones, quas Hieronymus indifferentes vocat, fiunt semper ex intentione vel ordinata, vel inordinata necesse est, ut bene, vel male fiant; proindeque bonæ, vel malæ sint, non ex sua specie, sed ex suo fine.

Respond. ad 2. Hominem adstringi præcepto naturali ad rationaliter vivendum, et ad vitandam otiositatem; proindeque ad præstituendum bonum, rationalemque finem actionibus, quas agit deliberate et cum intentione finis.

Resp. ad 3. Distinguo majorem: Nulla est species, cujus individuum non exstet, *cum ea abstractione, quam dicit species*, nego; *sine tali abstractione*, concedo. Et concessa minore distinguo pariter consequens: Ergo debent dari individua istorum actuum indifferentium, in quibus sit talis abstractio a bonitate et malitia, propter quam dicuntur *indifferentes*, nego; sine tali abstractione, et cum determinatione ad bonitatem, vel malitiam, concedo. Species enim plerumque abstrahit a variis, et est ad illa indifferens, ad quæ tamen individua non possunt se indifferenter habere: sicut species humana abstrahit ab omni colore, albo, nigro, fusco, etc. et tamen necesse est, ejus individua ad aliquem colorem determinari nec ullus datur homo, qui non sit vel albus, vel niger, vel fuscus, etc.

ARTICULUS TERTIUS

DE REGULIS MORUM, UBI DE CONSCIENTIA ET LEGE.

Cum ex dictis constet, moralitatem consistere in commensuratione actus liberi cum aliqua regula, cui si concordet, bonus erit; a qua si discordet, pravus reputabitur, superest, ut dicamus de ejusmodi Regula.

PRIMA CONCLUSIO

Prima et remota regula humanorum actuum est lex æterna, quæ proinde fons est et prima origo totius honestatis, ac bonitatis moralis. Ita D. Thomas 1. 2. q. 19. ar. 4.

Nomine *Legis æternæ* intelligiiur, ut definit S. Thomas 1. 2. q. 93. ar. 1. *Ratio divinæ sapientiæ omnia in finem debitum dirigentis;* seu ut definit S. Augustinus lib. 1. de Lib. Arb. cap. 6. *Summa ratio, cui obtemperandum est.* Ut enim Architectus, qui toti præest ædificio, ejus in mente rationem habet, cui inferiores, subjectique artifices pro suo quisque modulo debent obtemperare, ut recte agant; a qua si recedant, deficiunt: sic summus rerum omnium gubernator Deus rationem ordinis ab omnibus sibi subjectis observandi, ut recte agant, mente, ac sapientia sua ab æterno præconcepit, secundum quam et ipse semper agit, et omnis inferior ratio, ut recta sit, agere debet, ac si ab ea declinet, peccat. Unde peccatum recte definitur a S. Augustino contra Faustum c. 6. *Dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam.*

Probatur sic explicata Conclusio ratione S. Thomæ 1. 2. q. 93. ar. 3. In omnibus moventibus ordinatis secundum regulatur a primo, ut in politicis inferiores judices a principe, in artificialibus inferiores artifices ab architecto; Sed lex æterna est ratio superni omnium rerum principis et gubernatoris Dei: Ergo est prima regula omnium inferiorum rationum et actuum ab iis procedentium. Unde rectitudo aliarum legum, et bonitas actionum primo ac præcipue censetur ex commensuratione ad illam legem, eaque vere bona, recta, honestaque habenda sunt, quæ illi concordant, quantumvis rationi humanæ prima fronte inepta videantur. Nam sæpe hæc lex eligit, quæ hominibus absurda videntur: ut dum æternæ salutis viam reposuit in adoratione hominis crucifixi, in contemptus amore, in ultronea paupertate, honoris, famæque fuga, spontanea laboris tolerantia, etc. Ea vero mala censenda sunt, quæ huic legi adversantur, quantumvis secundum humanam opinionem recta et admirabilia videantur. Unde tota illa politicæ humanæ solertia, quæ a-

deo scite rerumpublicarum momenta procurat; pacis, armorumque negotia astutissime administrat; regnorum conservationi, amplitudini, prosperitati, dilatationi providentissime invigilat; imo quidquid virtutis admirabilioris specimen aliquod præ se fert, nisi huic legi consonum sit, secundum Deum et veritatem mera aut astutia, aut stultitia est, et iniquitas fuco virtutis larvata.

Hanc æternam legem, eamque omnium legum, ac totius honestatis fontem et regulam esse, non modo sacri Doctores, sed ipsi quoque Philosophi naturali lumine pervidere, ut refert Cicero lib. 2. de Legibus: *Hanc*, inquit, *video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingenio fuisse excogitatam, neque scitum aliquod esse populorum, sed æternum quiddam, quod universum Mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem et ultimam, mentem esse dicebant, omnia ratione, aut cogentis, aut vetantis Dei.* A qua deinde ait, omnibus recte sancitis legibus vim inesse: *Quæ vis*, inquit, *non modo senior est, quam ætas populorum et civitatum, sed æqualis illius cœlum atque terras tuentis Dei. Neque enim esse Mens divina sine ratione potest; nec Ratio Divina non hanc vim in rectis, pravisque sanciendis habere . . . Quamobrem lex vera, atque princeps, apta ad jubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Jovis.* Ex quo infert, nullas leges esse rectas, nisi quæ huic concordant.

Hinc liquet, Honestum et Rectum non ex hominum opinione, aut consuetudine, aut utilitate pendere, sed ex natura et veritate. Nam figitur et constat eadem causa, qua natura ipsa; nec ex hominum arbitrio censetur, sed ex ipsa lege et ratione divina, cui omnia naturaliter subjiciuntur; ut etiam loco citato agnoscit Tullius.

SECUNDA CONCLUSIO

Proxima, immediataque moralitatis regula est ratio dictans voluntati, quid sit bonum, quidve malum. Conclusio est D. Thomæ 1. 2. q. 71. ar. 6. *Regula*, inquit, *voluntatis humanæ est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet humana ratio:*

alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.

Probatur Conclusio, advertendo discrimen, quod est inter creaturas rationales et irrationales; nam creaturæ rationales non se regunt, sed ab Authore naturæ reguntur; ideoque in se operis sui regulam habere non debent, sed in mente Authoris sui tantum supponere, sicut regula dirigens sagittam in scopum non est in sagitta, sed in sagittante. At vero creatura rationalis, sicut homo, habet jus regendi se, actusque suos ordinandi. Cum igitur omnis ordo sit secundum aliquam regulam in mente ordinantis existentem, ut ordo artificialis secundum regulas artis, quæ sunt in intellectu artificis; ordo politicus, secundum regulas in mente principis conceptas, etc. debuit homini inseri aliqua regula, qua se regeret, et actus suos bene ordinare posset. Et hæc regula est ratio, quæ, ut inquit D. Thomas 1. 2. q. 19. ar. 4. ad 3. *Derivatur a lege æterna tanquam propria ejus imago.* Unde cum Psalmista Psal. 4. dixisset: *Sacrificate sacrificium justitiæ*, id est, bona opera; postea quasi objiciendo addit: *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Cui objectioni respondet: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine: quasi diceret*, inquit D. Thomas 1. 2. q. 29. ar. 4. *Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest ostendere nobis bona, in quantum est lumen vultus tui, id est, a vultu tuo derivatum.*

Dices. Præter illas duas morum regulas dantur plures aliæ, scilicet leges, tum Ecclesiasticæ, tum Civiles. Et præterea conscientia maxime regulat actuum moralitatem. Ergo insufficiens est præfata divisio.

Resp. Leges ejusmodi et conscientiam comprehendi sub duabus regulis a nobis assignatis. Conscientia enim nihil aliud est, quam ratio actu dictans, quid fugiendum sit, quidve prosequendum. Cæteræ vero leges nihil aliud sunt, quam quædam æternæ legis participationes, ac determinationes rationis Principis, qui communitati præest. Verum de Conscientia et Lege aliquid dicendum.

De Conscientia

Conscientia varie a Patribus describitur. Origenes eam vo-

cat *Spiritum correctorem, et pædagogum animæ sociatum, quo separatur a malis et adhæret bonis.* Basilius *Naturale judicatorium.* Damascenus *Lumen intellectus nostri*, supple, *practici.* Verum exactius definiri potest ex D. Thoma 1. p. q. 19. ar. 13. *Judicium intellectus, quo quis applicat suam scientiam practicam ad actum particularem:* unde *conscientia* dicitur, quasi *cum alio scientia.* Cum enim, ut jam dictum est, ratio dictans sit regula morum, in ratione duo considerari possunt. Primo universalis notitia principiorum practicorum, et hæc dicitur *synderesis.* Secundo applicatio illius generalis notitiæ ad actum particularem, et hæc dicitur *conscientia.*

Huic tribuuntur varia munera, scilicet *testificare*, *ligare*, *instigare*, *excusare*, *accusare*, seu *remordere.* Quorum omnium ratio est, quod applicatio scientiæ practicæ ad actum possit tripliciter fieri. Uno modo per modum interioris convictionis, in quantum interius agnoscimus, nos aliquid egisse; et sic conscientia dicitur *testificari* et *convincere.* Alio modo per modum judicii agendorum discernentis honestum a turpi; et hoc modo conscientia dicitur *instigare* dictando, quid agere oporteat, et *ligare* proponendo id, ad quod agendum obligamur. Postremo demum applicatur scientia operi, in quantum ea, quæ turbulente agimus, ad tranquillum rationis tribunal examinanda revocamus; et hoc modo conscientia dicitur *excusare*, si id, quod factum est, bene factum interius judicemus; *accusare* vero et *remordere*, si dissonum lumini rationis deprehendatur.

Conscientiæ sic explicatæ septem præcipui status distingui solent a Theologis, scilicet Conscientia Recta, Prava, Probabilis, Dubia, Certa, Scrupulosa, et Erronea. Conscientia recta est, quæ debite judicat de honestate actionum secundum rationis sincerum, incorruptumque lumen et principia: et hæc est semper principium boni actus. Conscientia prava est, quæ judicat de agendis secundum passionis, aut voluntatis male affectæ, ac per malitiam corruptæ libitum et gustum; et ista semper est principium mali actus. Probabilis est, quæ judicat de agendis secundum principia verosimilia, ut sunt authoritas aliquorum Doctorum, exempla virorum timoratorum, rationes quadantenus suadentes; retinendo tamen formidinem partis oppo-

sitæ, quod tripliciter fieri potest. Primo, ita ut probabilitas major sit de pravitate actus, quam de honestate. Secundo e contra, ita ut sit major probabilitas de honestate illius, quam de pravitate. Tertio, ita ut æqualis sit utrinque probabilitas. Receptum est, conscientiam probabilem posse esse boni actus regulam, si probabilitas plus inclinat in honestatem actus, quam in ejus pravitatem; quia cum de agendis raro habere possimus exquisitam certitudinem, satis est, ut verosimiliora sectemur. Verum an probabilitate utrinque æquali, vel etiam in condemnationem actus magis vergente, nihilominus ad eum procedere possimus, determinando, esse nobis licitum in tali casu, eo quod probabilis illa bonitas eum eximat a pravitate: res est, quam pro merito expendendam sibi reservant Theologi. Solum dixisse hic sufficiat, non videri virum sincere bonum, ac rectum, qui has probabilitatis umbras avidius sectatur, quo laxius vivat; quique actum non prætermittit, quem gravissimæ rationes condemnant, etsi non ita evidentes sint, quin aliquem excusationis locum relinquant. En tutam hac in parte regulam, quam præscribit Apostolus 1. ad Thessalon. 5. *Omnia probate*, seu, ut est in Græco, *dochimazutes*, *explorantes*. *Quod bonum est tenete*; *ab omni specie mala abstinete vos*. Conscientia dubia est, quæ inter duo judicia opposita fluctuat, nec habet, quo se determinet; et hæc non potest esse regula boni actus, eo quod proponat voluntati actum manifeste periculosum, a quo proinde prudentia judicat abstinendum. Conscientia certa est, quæ sic adhæret judicio honestatis actus, ut nullam habeat formidinem de ejus pravitate, idque vel quia evidenter de rei agendæ bonitate convincitur; et tunc dicitur *certitudo physica*: vel si rei agendæ bonitas non sit ita certa et evidens, saltem ponderatis ponderandis certo concludit, licite posse elici talem actum: et hæc dicitur *certitudo prudentialis*, seu *moralis*. Conscientia scrupulosa est, quæ levibus fundamentis ut magni momenti rationibus morosius adhærens, iis in judicio agendorum, fugiendorumque nititur, præcipue vero fugiendorum. Conscientia demum erronea est, quæ ex falsis principiis format dictamen de agendis, et ipsum tanquam certissimam bene agendi regulam proponit: ut si gentilis firmiter tenens, Jovem esse

Deum, ex hoc certo concludit, ipsum esse adorandum. Hæc obligat quidem adeo ut ille peccet qui contra illam agit; attamen non excusat in his, quæ juxta illam fiunt, nisi error sit invincibilis.

De Lege.

Lex dicta videtur a *ligando*, quod liget, seu obliget, ex S. Thoma 1. 2. q. 90. ar. 1. Vel a *legendo*, quod legi et promulgari debeat, ut vult Isidorus; aut potius, quod in ea *justum et jus legatur*, ex Cicerone lib. 2. de Legibus. Vel demum ab *eligendo*, ut idem ait lib. 1. quod convenientiora eligat.

Definitur a S. Thoma 1. 2. q. 90. art. 4. *Ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui præest communitati, promulgata.* Est *ordinatio rationis*, seu ordo agendorum a ratione præscriptus; rationis enim est agenda dirigere. Additur *ad bonum commune*, quia ordo agendorum sumitur a fine ultimo; ultimus autem finis est bonum commune, cui particularia subduntur: unde lex bonum commune spectat, ac particularia in illum dirigit. Dicitur *ab eo, qui præest communitati*, quia dirigere in bonum commune subditos ad eum, qui præest communitati, spectat; proindeque jus legis statuendæ ad illud procurandum. Additur *promulgata*, quia lex habet rationem regulæ: porro mensura et regula imponitur, cum mensuratis applicatur; lex autem applicatur, cum subditis promulgatur, seu intimatur: unde promulgatio ad rationem legis et præcepti pertinet, sine qua non obligat.

Dividitur Lex in *Naturalem, et Positivam.* Naturalis est, quæ in ipsa rerum natura continetur. Positiva vero est, quæ huic veluti apponitur, quædam naturaliter indifferentia determinando.

Lex naturalis dividitur in Legem æternam, quæ veluti lex essentialis est; et Legem naturalem participatam, quæ est ejus quædam derivatio. Lex æterna, ut dixi, *est Recta ratio agendorum in Mente Divina ab æterno existens.* Lex naturalis participata est Æternæ legis *impressio in creatura rationali*, seu Lumen naturale practicum a divino lumine derivatum, quo honestum a turpi discernitur. Hæc lex nemini rationis compoti

deest, ac per illam, ut dicitur Joan. 1. *Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc Mundum.* Aliquando tamen passionibus, vitiosa consuetudine, prava educatione ita corrumpitur homo, ut non extincto quidem, sed velato illo lumine putet bonum malum, et malum bonum. Fulget tamen, vel in tenebris illis hujus lucis inextinguibilis splendor, dum malignum animum tacite arguit, increpat, damnat, flagellat, et corrodit.

Legis naturalis hæc summa est: *Declina a malo et fac bonum.* Porro bonum hominis principaliter attenditur secundum mentem, quæ in eo præcipua est; tum vero secundum alia menti subjecta. Et ideo lex naturalis est, ut primo mens hominis se recte habeat ad bonum suum, seu finem ultimum, nec in alio illum figat, quam in Deo, qui vere est bonum, et finis ultimus mentis. Unde primam legis æternæ impressionem, proindeque primum legis naturalis præceptum dicit S. Augustinus lib. 3. de Lib. Arbit. *Avertere amorem a temporalibus, et eum mundatum convertere ad æterna*; seu; Diligere Deum ut summum bonum, ac ad eum omnes mentis affectus dirigere.

Deinde vero ad hanc legem pertinet, ut homo rectæ rationis ordinem servet tum in conservatione proprii *esse*, tum in propagatione suæ speciei, tum in passionum motibus, tum demum in convictu cum aliis hominibus, quibus naturali societate jungitur: ut, Parentes colat; Filios recte educet et instruat; Pacta servet; Bono communi collaboret; unicuique, quod suum est, tribuat; Aliis non faciat, quod sibi fieri nollet, etc. quibus præceptis naturaliter notis omne jus humanæ societatis nititur.

Quæres. *An lex naturalis mutari possit, et ab ea dispensare quando liceat?*

Resp. Cum S. Thoma 1. 2. q. 94. præcepta legis naturalis esse duplicis ordinis. Quædam enim sunt primaria, ac ut universalia principia practica per se nota: ut, Deum colendum: Parentes esse honorandos; Jus unicuique servandum, etc. Quædam vero se habent ut secundaria, nempe, ut particulares conclusiones ex iis derivatæ: ut, deposita esse reddenda, secretum esse servandum, etc. Quantum ad prima, quæ proprie et per se naturalem legem constituunt, ea nec mutari

queunt, nec ulla dispensatione solvi, sunt enim quædam impressiones legis æternæ, quæ immutabilis est; et superiorem, a quo solvi possit, non habet, cum sit ipsa Dei ratio. At vero quantum ad secundaria præcepta, quandoque mutari queunt, ac ab iis dispensari potest: ut enim in speculativis conclusiones regulantur per principia, ita et hæc secundaria præcepta per prima. Porro contingit aliquando propter extraordinarias circumstantias hæc secundaria præcepta repugnare primis, aut non ita necessario iis connecti, quin primis illæsis omitti possint. In primo casu, mutantur. In altero dispensationem admittunt a Deo, qui est legis naturæ author. Sic arma deposita furioso Domino reddenda non sunt. Sic olim circa quosdam dispensatum a Deo fuit ut plures uxores haberent: nam etsi naturæ humanæ, ac fini matrimonii congruat, ut unius viri una sit tantum uxor; adeoque pluralitas uxorum secundario naturæ præcepto repugnet, cui firmando appositum fuit præceptum divinum positivum Gen. cap. 2. attamen uxorum pluralitas non ita fini matrimonii repugnat, nec proinde primis naturalis legis præceptis, quin iis illæsis a Deo permitti potuerit, quo citius populus fidelis propagaretur.

Obj. Occisio innocentis, adulterium, ablatio rei alienæ, etiam primis naturalis legis præceptis prohibentur; Sed Deus in illis dispensavit, cum præcepit Abrahæ, ut filium occideret, Gen. 22. Judæis, ut mutuata ab Ægyptiis vasa auferrent, Exodi 2. Oseæ ut uxorem fornicariam duceret, Oseæ 1. Ergo a lege naturali dispensari potest.

Resp. Cum S. Thoma 1. 2. q. 94. ar. 5. In his proprie dispensationem non fuisse, sed solum apposita præcepti divini circumstantia, id, quod absque illa fuisset contra jus naturale, jam ei conforme factum fuisse. Nam cum Deus sit omnium Dominus, non est contra jus naturæ ex ejus præcepto hominem interimere; aut rem, quæ prius ad alium pertinebat, sibi attribuere; aut ad aliquam mulierem, non servata ordinaria connubii forma, accedere; tunc enim fit legittima uxor ex assignatione Dei.

Lex positiva dividitur in *humanam et divinam.* Nam præter ea, quæ naturaliter justa et recta sunt, et ab hominibus

et a Deo sunt determinata, quæ prius erant indifferentia.

Lex Humana definitur *Ordinatio rerum agendarum in mente principis præconcepta, et multitudini promulgata.* Hæc lex omnino necessaria est ad faciendam publicam tranquillitatem, quæ stare non posset, nisi humana societas alicui potestati subesset, quæ per leges malos frænaret, bonos dirigeret, omnibus provideret. Isidorus describit omnes humanæ legis conditiones, dum ait lib. 5. Etym. cap. 21. *Erit lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta.* Dividitur præcipue in *Jus gentium, et Jus civile.* Jus gentium est, quo utuntur omnes gentes, quasi sub naturæ, rationisque authoritate viventes. Jus vero civile, quod quælibet respublica suis præscripsit.

Lex Divina est ordinatio a Deo constituta rerum agendarum a populo fideli, ad placendum Deo, et consequendam supernaturalem felicitatem. Omnes enim homines, ut associantur in prosecutione veræ felicitatis, constituunt quandam rempublicam, cujus princeps est Deus, a quo proinde ordinari debent ea, quæ ad regendam talem rempublicam conveniunt. Hæc lex dividitur in *Veterem, et Novam;* seu in legem scriptam, et legem gratiæ. Lex vetus, seu scripta versabatur circa figuras futuræ redemptionis. Lex vero nova, seu gratiæ, non figuras, sed apertam salutis viam continet.

Actus legis quatuor enumerantur, scilicet *præcipere bona, vetare mala, permittere indifferentia, punire trasgressores.* Sed de his hactenus. Videri potest D. Th. 1. 2. a q. 90. ad 109. ex quo hæc pauca desumpsimus.

QUÆSTIO QUINTA

De Virtute Morali in genere.

Cum celebris sit divisio Virtutis in Intellectualem, quæ residet in intellectu, eumque perficit ad attingendam veritatem; et Moralem, quæ perficit appetitum circa bonum; de Intellectualibus dicturi in Metaphysica, hic Morales duntaxat paucis attingemus, inter quas complectimur et prudentiam, quæ quamvis in intellectu sit, eumque ad attingendum verum perficiat, et ob id inter intellectuales censeri possit, attamen ad morales etiam maxime pertinet, quatenus nititur recta dispositione appetitus circa fines agendorum, ac in eo regendo unice versatur. Quæ vero de Morali Virtute in genere disserenda occurrunt, tribus complectemur articulis. In 1. agemus de ejus Natura et Proprietatibus. In 2. De ejus Causis et Divisione. In 3. de Contrario Virtutis, seu de Vitio.

ARTICULUS PRIMUS

DE NATURA ET PROPRIETATIBUS VIRTUTIS.

Quatuor Virtutis definitiones variis in locis tradidit Aristoteles Lib. de Cœlo, c. 11. Virtutem in genere definit *Ultimum potentiæ*, id est, statum ejus perfectissimum. Quæ definitio etiam virtutis objecto tribui solet: nam objectum, ad quod maximus potentiæ conatus assurgere queat *ultimum potentiæ* vocitatur.

Lib. 3. Physic. c. 3. eam definit *Dispositionem perfecti ad optimum.* Quo in loco sumitur *dispositio* paullo latius, prout habitum etiam comprehendit. Virtus dicitur *dispositio perfecti*, id est potentiæ quæ dum habet virtutem, perfecta est: *ad optimum*, id est ad actus primo optimo modo efficiendos.

Specialius ab eo definitur Virtus moralis 2. Ethic c. 6. *Habitus, qui bonum facit habentem, et opus ejus bonum efficit.*

Habitus est genus; cæteræ particulæ discernunt Virtutem moralem ab aliis tum habitibus, tum virtutibus. Hujus enim proprium est efficere hominem bonum, et ejus actum ex omni parte perfectum. Cæteræ enim virtutes dant solum facultatem perfectam agendi, sed bonum illius facultatis usum non tribuunt: ut scientia dat facultatem recte attingendi verum, at bonum usum illius facultatis non tribuit: potest enim vir doctus male uti sua scientia. At vero Virtus moralis ipsum usum eorum, quæ in nobis sunt, rectificat. Usus enim ad appetitum et voluntatem spectat, cujus est applicare alias potentias. Cum ergo virtus moralis appetitum rectificet, non solum dat facultatem recte agendi, sed etiam efficit, ut omnibus, quæ in nobis sunt, facultatibus, recte utamur. Unde homo simpliciter *bonus* non dicitur ex aliis virtutibus, ut quia doctus est, quia peritus artifex, etc. sed ex sola virtute morali.

Exactius ibidem definitur ab Aristotele Virtus Moralis: *Habitus electivus in mediocritate consistens, definita ratione quoad nos, prout vir prudens definierit.* Cujus definitionis hic sensus est, Virtutem moralem esse habitum rectificantem electiones, id est, inclinantem appetitum ad eligendum objectum rectæ rationi conforme; proindeque in mediocritate situm. Conformitas enim ad regulam est medium quoddam inter excessum et defectum. Additur *definita ratione quoad nos, prout vir prudens determinaverit*, quia hæc mediocritas censeri debet per respectum ad eligentem, ita ut quisque eligat, quod sibi congruit juxta rectam rationem, nec plus nec minus, prout prudentia præscripserit, cujus est eligibilia ponderare, ac quid conveniat, aut deficiat determinare.

Celebris est etiam hæc alia Virtutis Definitio ex S. Augustino lib 2. de Lib. Arbit. cap. 18. et 19. *Bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et nemo male utitur.*

In ea definitione, *qualitas* est genus. *Bona* incipit discernere virtutem a vitiis. *Mentis*, explicat subjectum virtutis, et sumitur hic paullo latius pro omni eo, quod est rationis particeps, id est, pro intellectu, voluntate, imo appetitu sensitivo, quo participative *rationalis* dici potest, quatenus fulgor, directioque rationis etiam ad ipsum descendit. *Qua recte vivitur*,

explicat finem moralis virtutis, qui est vitam hominis rectam et optimam efficere. Addit, *qua nemo male utitur*, quia cum, ut explicui, perficiat ipsum usum, ei repugnat abusus.

Ex his, duæ colliguntur Virtutis moralis proprietates, nempe prima, ut sit posita in medio; secunda, ut ea nemo per se abuti possit. Addi posset tertia, scilicet mutua connexio. De hac dicemus in fine quæstionis sequentis, quod vix intelligi queat, nisi explicata sit singularum virtutum natura. Ut prima et secunda explicentur.

PRIMA CONCLUSIO

Omnia virtus moralis est in medio posita.

Probatur. Bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad suam regulam, nempe ad rectam rationem; Sed adæquatio est media inter excessum et defectum, ut per se notum est: Ergo omnis virtus moralis est in medio quodam posita.

Obj. 1. Virtus est ultimum potentiæ; Sed ultimum repugnat medio: Ergo virtus non est posita in medio.

Resp. Distinguo majorem: virtus est ultimum potentiæ, *secundum perfectionem actus*, concedo; *secundum quantitatem materiæ, circa quam versatur*, nego. Itaque de ratione virtutis est, ut actum respiciat perfectissime conformem regulæ rationis, et sic habet rationem ultimi. At ei repugnat excessus, aut defectus materiæ a regula rationis, et sic habet rationem medii.

Instabis. Pleræque virtutes tendunt ad extremum suæ materiæ, ut Magnanimitas respicit maximos honores, Magnificentia maximos sumptus, Virginitas abstinet ab omni venerea delectatione, voluntaria Paupertas ab omni possessione: Ergo nec ex parte materiæ versantur in medio.

Resp. Distinguo: hæ virtutes tendunt ad extremum materiæ suæ; *absolute consideratæ*, concedo; *comparatæ ad circumstantias*, nego. Magnanimus enim tendit ad summos honores, sed ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet: quod quidem medium est inter excessum, nempe tendere quando, ubi, et propter quod non oportet; et defectum, scilicet non

tendere etiam quando, ubi, et propter quod oportet. Unde Aristoteles 4. Ethic. c. 3. *Magnanimus*, inquit, *est quidem magnitudine extremus; eo autem, quo oportet, modo.* Idem dicendum de Magnificentia, Virginitate, Paupertate Evangelica.

Colligitur, Virtutem moralem esse positam inter duo extrema vitia, sicque consistere in medio non solum causaliter, quatenus medium in sua materia attingit; sed etiam formaliter, quatenus ipsa mediat inter duos oppositos habitus vitiosos. Id inductione declarat Aristoteles 2. Ethic. cap. 7. Sic Fortitudo est inter Temeritatem et Ignaviam. Temperantia inter intemperantiam et Insensibilitatem. Liberalitas inter Avaritiam et Prodigalitatem. Magnificentia inter luxum et sorditiem. Magnanimitas inter Fastum et Pusillanimitatem. Prudentia inter Stultitiam et Calliditatem. Justitia vindex inter Crudelitatem et nimiam Indulgentiam. De aliis Justitiæ speciebus minus liquet esse inter duo vitia. Nam si quis alteri reddat minus, quam debet, injustus est per defectum. At si plus alteri de suo tribuat, quam debet, excessus ille justitiam non lædit, nec spectat ad vitium ei oppositum; sed si immoderatus sit, ad prodigalitatem. Verum dici potest, hunc excessum, cum sit in ipsa commutatione, ac distributione, negligendo æqualitati attendere, videri pertinere ad vitium justitiæ contrarium per excessum, quo aliquis potius eligit plus dare, quam æqualitatem servare. Quamquam eo vitio vix laborent homines ad sibi plus æquo retinendum longe proniores.

SECUNDA CONCLUSIO

Virtute morali nemo per se, ac proprie abuti potest.

Probatur. Tum ex definitione S. Augustini: Tum ratione: nam virtus moralis perficit appetitum, ut recte utatur iis, quæ sunt in sua potestate: Ergo ei repugnat abusus.

Obji. Qui de sua virtute superbit, ea abutitur; At plerique de propriis virtutibus superbiunt: Ergo.

Respond. Ea abuti, non ut agendi principio, sed ut actionis objecto. Unde non est boni habitus malus usus, sed malus actus occasione bonæ rei elicitus.

Instabis. Qui habitu virtutis præditus est, ob malum finem ex eo potest operari: Ergo et eo abuti.

Resp. Qui agit propter malum finem, jam non agere ex habitu virtutis, sed potius eum corrumpere. Nam habitus virtutis inclinat ad agendum juxta dictamen rectæ rationis; est enim facilitas quædam in appetitu ad obtemperandum rationi. Et ideo, cum receditur a recta ratione, ab ipso virtutis habitu receditur.

ARTICULUS SECUNDUS

DE CAUSIS VIRTUTIS MORALIS, EJUSQUE DIVISIONE

Causa finalis virtutis moralis ex dictis constat; *est enim recta vita*, seu *actus bonus*. Item formalis; *est enim commensuratio ad rectam rationem*, qua a vitiis oppositis distinguitur. Superest Materialis et Efficiens. Materialis est duplex, nempe materia circa quam, et materia in qua, seu subjectum. Materia circa quam sunt actiones voluntatis et passiones appetitus. Eam specialius explicabimus agendo de singulis virtutibus. Itaque hic solum agemus de causa effectrice Virtutis moralis, deque ejus subjecto.

PRIMA CONCLUSIO

Virtutum semina insunt nobis a natura, sed habitus ipsi actibus iteratis producuntur.

Prima pars constat. Nam insunt intellectui naturaliter quædam principia naturalia honesti et recti, ex quibus omnis virtus manat. Voluntati etiam inest propensio quædam ad bonum honestum; imo ipsi appetitui sensitivo insita est propensio quædam ad aliquas virtutes, quæ *bona indoles* dicitur: ut videmus, alios ex sua complexione ferri ad misericordiam, alios ad castitatem, alios ad fortitudinem, etc.

Secunda quoque pars ipsa experientia constat. *Nam ut fabricando fabri, ita et justas et temperatas actiones exercendo justi et temperantes fiunt*, inquit Aristoteles 2. Ethic. cap. 1. Itaque Virtus assuetudine formatur, cujus tanta vis est sive ad bonum, sive ad malum, ut in alteram naturam transeat.

Verum cum ex actu virtutis ejus habitum fieri fere omnes concedant, non ita facile explicatur hujus formationis modus. Unde, ut res scitu dignissima explicetur, advertendum ex D. Thoma 1. 2. quæst. 51. ar. 2. Quæst. de Virt. in communi, ar. 9. agentium quædam habere solum in se principium activum sui actus, sicut in igne est solum activum principium calefactionis: et in his non habet locum generatio habitus, et inde est, *quod res naturales non possunt aliquid consuescere, vel dissuescere*, ut dicitur in 2. Ethicor. Alia vero habent in se simul principium activum et passivum sui actus, quatenus immediatum elicitivum principium non prorumpit in actum, nisi ut motum ab alio altiori existente etiam in eodem agente: et in his habet locum formatio habitus, in quantum a principio altiori movente derivatur in principium inferius aliqua impressio habitualiter permanens et facilitans ad ea peragenda, quæ facit ex motione superioris; sicut videre est in manu, quæ quia scribit, ut mota ab intellectu et voluntate, arte dirigente, ideo susceptiva est cujusdam impressionis ab illis principiis eam moventibus derivatæ, qua fit habilior ad scribendum. Manifestum est autem, quod respectu actuum seu intellectus, seu appetitus, est in homine duplex principium, unum activum, et aliud passivum. In primis enim cum distinxerimus in fine Physicæ duplicem intellectum Agentem et Passibilem, passibilis non exit in actum, nisi quatenus sibi impressus movetur, ac perficitur ab intellectu agente. Similiter voluntas non prorumpit in actum suum, nisi mota ab intellectu dirigente ac regulante. Appetitus vero irascibilis, et concupiscibilis natus est moveri a voluntate, eaque mediante ab intellectu. Unde his omnibus potentiis gigni possunt habitus, quatenus motio superioris imprimitur in inferiori moto, ac in eo manet, firmaturque in habitum.

Verum cum ex illa D. Thomæ doctrina præclare, ac radicitus elucescat habituum omnium formatio, ut cum eodem Quæst. cit. de Virtutibus declaremus cujuslibet habitus, intellectualis scilicet ac moralis, propriam generationem, observandum est discrimen inter actum intellectus passibilis ab intellectu agente, et appetitus ab intellectu. Actio enim intellectus fit per assimilationem intellectus cum re intellecta, moveturque intelle-

ctus passibilis ab intellectu agente, quatenus ab illo isti imprimuntur species, quibus intelligat, ac objecta manifestentur. Unde virtus intellectualis sit, quatenus species illæ, notionesque per illas formatæ, permanenter firmantur in intellectu passibili, qui non fugaci, facileque delebili impressione hos characteres excipere natus est, sed eos semel impressos stabili, perennique tenacitate per se conservat. Quippe experientia constat, notiones, quas de rebus antea nobis ignotis semel formamus vel per alienam instructionem, vel per propriam ratiocinationem, non fugaci labilique fulgore statim evanescere, sed alta mente reponi, adeo ut quotiescumque illius rei cogitatio inciderit, in eam intellectus feratur, non ut in ignotam, sicut antea, sed ut in rem claram, sibique jam manifestam. Hæc stabilis, tenaxque impressio in intellectu passibili conservata vocatur *virtus intellectualis*: ex quo obiter intelligitur, has virtutes intellectuales in instanti unico actu formari, eo quod species, notionesque, semel impressæ intellectui stabiliter in eo figantur.

At vero actio appetitus in appetibili fit per modum inclinationis; movetque intellectus appetitum, quatenus eum ad aliquid inclinat. Quamquam enim appetitus ex propria sui ratione feratur ad bonum, attamen ex se indifferens est ad tendendum in illud, vel istud bonum, et ad ipsum ordinate, vel inordinate prosequendum; ideoque exspectat intellectum proponentem bonum, in quod tendat, et determinantem, ac regulantem modum tendendi, sicque appetitus dicitur determinari, ac regulari per rationem, ut per proprium movens. Quemadmodum ergo tenera arbor de se indifferens, ut incurvetur ad dexteram vel ad sinistram, et ob id expectans manum agricolæ flectentis; cum multoties inclinata fuerit in unam partem, determinatur tandem ad hoc, ut sponte sua in eam vergat, sicque transiens illa motio firmatur in dispositionem constantem. Ita quoque appetitus de se indifferens ad honestum, vel turpe, cum multoties a ratione regulante inclinatus, determinatusque fuerit ad bonum honestum in aliqua materia, puta justitiæ, motio illa regulativa transiens, ex assuetudine figitur, firmaturque in dispositionem stabilem, ac in appetitu permanentem:

ita ut, qui prius extrinsece solum, et cum difficultate flectebatur ad bonum ordinate prosequendum, nova illa dispositione contracta, facile, jucunde, fortiterque in illud propendeat. Hæc stabilis, constansque dispositio vocatur *virtus moralis*.

SECUNDA CONCLUSIO

Triplex est subjectum moralis Virtutis, *Intellectus practicus*, *Voluntas*, *Appetitus sensitivus*. Ita S. Thomas 1. 2. quæst. 56.

Probatur. Cum virtus moralis sit, qua recte vivitur, seu qua mores rectificantur, in ipsis rectæ vitæ, seu morum principiis collocanda est; Atqui vitæ rectæ, ac morum principia sunt, primo Ratio practica, quæ vitam et mores dirigit; deinde Voluntas, qua, inquit S. Augustinus, bene, vel male vivitur; tum demum Appetitus sensitivus, qui et ipse ad rectam vitam et mores maxime pertinet, quippe cum trahat voluntatem, eique in bonis, aut malis effectibus collaboret, ac sit principium passionum, circa quas virtutum magna pars versatur: Ergo in his tribus virtus moralis constitui debet. Horum enim quodvis si non recte se habeat, vitam, ac mores vitiari necesse est. Porro membra exteriora et cæteræ facultates virtutis moralis subjecta non sunt, quia cum eorum usus pendeat ex appetitu et ratione illum dirigente, modo hæc bene se habeant, illis recte utemur.

Confirmatur conclusio de appetitu sensitivo, quem proprie subjectum virtutis esse plerique negant, cum de ratione practica, et voluntate omnes conveniant. 1. Ubi morbus, ibi remedium apponi debet; Sed deordinatio passionum, proindeque morum, inest appetitui sensitivo: Ergo ordo virtutis, ut remedium, ei apponi debet. 2. Igniculi et semina virtutum insunt appetitui sensitivo: nam in pueris sese exerunt ante usum rationis; at virtutes, et eorum rudimenta in diversis collocare subjectis absonum plane videtur. 3. Demum. Virtus moralis, ut mox explicui, est ut impressio rectæ rationis in potentia, quæ ab ea regulatur et movetur; Sed etiam appetitus sensitivus regulatur et movetur a recta ratione, eaque motio in eo figi po-

test, ut permanens, ac constans inclinatio, quæ est ipsissima virtus moralis: Ergo etiam in appetitu residet virtus moralis.

Objic. 1. Virtus est bona qualitas mentis; Sed appetitus sensitivus non pertinet ad mentem: Ergo in eo proprie virtus non inest. 2. Virtus est habitus electivus; Atqui electio ad voluntatem spectat, non ad appetitum sensitivum: Ergo hic subjectum virtutis non est. 3. Virtutis moralis objectum est bonum honestum; Sed bonum honestum, cum sit bonum rationis, ad voluntatem spectat, non ad appetitum, qui tendit in bonum sensibile: Ergo ad eum virtus moralis non spectat.

Resp. ad 1. Mentem latius hic sumi pro ea omni facultate, quæ mente regitur, ac rationis impressionem stabilem excipere potest; ut supra annotavimus.

Respond. ad 2. Appetitum duobus modis spectari posse. 1. Ut est in brutis, separatus a ratione. 2. Ut est in homine, conjunctus rationi. Hoc posteriori modo participative est electivus: nam electio est appetitus præconsiliati. Porro non sola voluntas hominis, sed etiam ejus appetitus sensitivus fertur in bonum præconsiliatum. Unde et ipse capax est virtutis eum inclinantis ad appetendos actus consilio rationis conformes, puta ad cibum juxta consilium prudentiæ præscriptum. Et sic ad eum spectat electio, et habitus ad hanc honestam electionem inclinans.

Ad 3. Idem dicendum, appetitum sensitivum ex conjunctione cum ratione in homine habere, ut etiam bonum sensibile juxta rationis præscriptum appetere possit, et habitu quodam ad id inclinari. Porro bonum sensibile a ratione regulatum induit rationem honesti.

Instabis. Membra exteriora, etiam ut rationi conjuncta in homine, non sunt capacia virtutis: Ergo nec appetitus sensitivus.

Resp. Nego paritatem. Ut enim notat S. Thomas 1. 2. quæst. 56. ar. 4. ad 3. *Aliter regitur corpus ab anima, et appetitus sensitivus a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animæ absque conditione in his, in quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosophus dicit 2. Politic. cap. 4. quod anima regit corpus despotico principatu, id est, sicut dominus servum. Et ideo totus motus corporis refertur ad animam; et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed ap-*

petitus non obedit ad nutum rationis, sed habet proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnat. Unde ibidem dicit Philosophus, quod ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico, quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc oportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

Urgebis. Ibi remedium inesse debet, ubi origo mali; Sed deordinatio appetitus est in mala voluntate: Ergo voluntas, non ipse appetitus, est subjectum virtutis rectificantis motus appetitus.

Resp. Potius appetitum deordinatum esse radicem malæ voluntatis circa appetibilia sensibilia. Quod enim quis inordinate velit delectationem sensibilem, non ex ipsa voluntate, sed ex effræni concupiscentia provenit. Unde non labes appetitui inest circa illa ex voluntate, sed voluntati ex appetitu sensitivo; et ideo virtus emendans hanc deordinationem appetitui inesse debet, qui, si sit recta voluntatis actio circa illa, facile consequitur.

Dices. Quoties ad actum duæ sunt facultates, quarum una est movens et altera mota, habitus princeps habet potius esse in facultate movente, quam in mota, ut patet in arte, quæ est in mente, non autem in membris; Atqui in opere virtutis moralis, puta in temperantia, duæ concurrunt facultates, scilicet appetitus sensitivus et voluntas; voluntas autem in eo actu est ut movens, appetitus ut motus: Ergo virtus princeps temperantiæ residere debet in voluntate; in appetitu vero solum quidam habitus huic famulans, qui virtutis proprie rationem non obtinet.

Respond. 1. Argumentum nimis probare. Nam cum voluntas moveatur ab intellectu, in eo solum virtutem residere ex argumento suadetur.

Respond. 2. Distinguo majorem, si facultas mota pure passive se habeat, ut contingit in membris, concedo; si facultas mota et ipsa quoque active se habeat, immo vicissim aliam moveat, nego. Porro etsi appetitus a voluntate moveatur in negotio virtutis at nec pure passive se habet, imo et ipse volun-

tatem movet et inclinat. Unde ut rectus sit motus erga materiam temperantiæ v. g. non satis est, imo parum est, ut voluntas recte se habeat ad delectationem; sed maxime requiritur appetitus rectitudo, et habitus eam tribuens, qui proinde non ut famulans censeri debet, sed ut ipsius actus principium, proindeque ut Princeps habitus. Unde temperans non dicitur, qui appetitum erga cibum deordinate se habentem voluntatis imperio violente retinet; sed cujus appetitus consuetudine ad cibum temperate se habet. Itaque virtus temperantiæ est proprie et consummate in appetitu, licet in voluntate, et mente quandam dispositionem requirat.

Divisio Virtutis moralis. (1)

Virtus moralis vulgo et recte dividitur in quatuor generales species, Prudentiam, Justitiam, Temperantiam, et Fortitudinem. Hæ dicuntur *Virtutes Cardinales*, quod non solum principes sint, ad quas aliæ reducuntur; sed his veluti cardinibus omnis bona, honestaque vita vertatur.

Probatur divisio. Primo ex subjecto moralis Virtutis. Quatuor enim facultates sunt, quibus recte vivitur, Intellectus practicus, qui est prima recte vivendi regula. Voluntas, et Appetitus sensitivus, qui in Concupiscibilem et Irascibilem dividitur: Ergo dari debent quatuor veluti principes virtutes his respon-

---

(1) *Ab referendis Voltairii ineptiis, cum de virtutibus Theologalibus et Moralibus disserit, abstinemus. Verum mirari debemus, si quos Catholicos etiam, reperire datum sit, qui a Catholicæ Ecclesiæ sensu, et omnium antiquorum Patrum consensu, solo novitatis amore, pseudophilosophos, quadantenus imitati sunt. Ita P. Jacquier. (Eth. part. Sec. 2.)* virtutes morales, *inquit*, dividi possunt, ut aliæ ad Deum, aliæ ad nosmetipsos, aliæ ad proximum dirigantur. *Deinde virtutes Theologicas, et morales, sub una prepostera definitione complectitur,* Virtutum moralium nomine, *inquit* intelligimus habitus voluntatis legi conformes: *Item.* Tres virtutes dici solent Cardinales, eo quod aliæ ab his dimanent. Inter virtutes illas quarta adjungitur justitia. *De hujusmodi inepto loquendi modo nullam causam reddit, sed nec reddere fortasse arbitratus est, quod ita postulent Eclecticorum jura.*

dentes. Prudentia mentem erga agenda rectam efficit. Justitia Voluntatem erga bonum alienum; nam circa proprium non eget virtute, qua ad illud feratur, quia illud ex se satis appetit, nec in ejus amore excedit, nisi quatenus propter ipsum turbat alienum. Temperantia perficit partem Concupiscibilem, ut moderate se habeat ad bonum sensibile. Fortitudo demum perficit partem Irascibilem circa bonum et malum arduum, ne aut ignavia succumbat, aut temeritate inordinate insurgat.

Probatur 2. Ex objecto moralis Virtutis. Hæc enim respicit bonum honestum, id est, conforme ordini rationis. Tale autem bonum spectari potest; primo in suo fonte, ut scilicet a ratione regulatur, et hoc modo spectat ad Prudentiam. Secundo, ut applicatur actionibus voluntatis, et sic pertinet ad Justitiam. Tertio, ut reperitur in passionibus partis Concupiscibilis, et sic pertinet ad Temperantiam. Quarto demum, ut reperitur in passionibus partis Irascibilis, ac sub ea ratione respicitur a Fortitudine: Ergo hæ sunt quatuor principes virtutes, ad quas aliæ omnes referuntur, ut sequenti conclusione explanabimus; nulla enim est, quæ ad hoc bonum non tendat.

ARTICULUS TERTIUS

DE CONTRARIO VIRTUTIS, SCILICET VITIO.

Etsi ea, quæ de Vitio dici possunt, ex his, quæ circa Virtutem dicta sunt innotescant, quippe cum unum contrarium per aliud cognoscatur, non pigebit tamen uberioris doctrinæ gratia quædam breviter attingere circa vitiorum naturam, divisionem, causas, et actum, qui proprie *peccatum* dicitur.

Vitium definitur: *Mala qualitas mentis, qua male vivitur, et nemo bene utitur.*

Hæc definitio satis constat ex dictis circa Virtutis definitionem. Ut enim virtutis proprium munus est dare bonum usum, et vitæ nostræ cursum dirigere; ita et vitii est inclinare ad male utendum facultatibus nostris, ac vitæ nostræ ordinem corrumpere. Definiri præterea potest vitium, *Dispositio imperfecti ad pessimum.* Vitium enim significat dispositionem potentiæ cor-

ruptæ, ac male se habentis, estque veluti quædam spiritualis ægritudo, inclinatque ad peccaminosum actum, qui est pessimus.

Ex hac definitione colligitur, omne vitium esse contra naturam hominis, non modo quia est corruptio quædam, ægritudoque animi, cujus potentias a debito statu dimovet, ac pervertit; sed etiam quia est contra rationem, qua homines sumus, et a brutis distinguimur.

Vitia dividi possunt, non secus ac virtutes, in quatuor generalia, Imprudentiam scilicet, Injustitiam, Intemperantiam, et Vitium contra fortitudinem, quod generico nomine carere videtur.

Divisio probari potest. Tum quia contrariorum sicut est eadem ratio, ita et idem proportionaliter divisionis modus. Tum ex parte subjecti vitii, quod est quadruplex, non secus ac virtutis; intellectus scilicet, voluntas, appetitus concupiscibilis, et appetitus irascibilis. Tum demum ex parte objecti. Vitium enim cum habeat pro objecto bonum deordinatum, corrumpit bonum rationis. Tale autem bonum potest quadrupliciter turbari ac corrumpi. Primo, ut est in fonte suo, scilicet in intellectu, et circa hoc versatur Imprudentia. Secundo, ut est in voluntate derivatum, et talis corruptio fit per Injustitiam. Tertio, ut extenditur ad regendos partis concupiscibilis affectus, et sic turbatur per Intemperantiam. Quarto demum, ut moderatur passiones irascibilis, et sic destruitur per vitium fortitudini oppositum.

Præter hanc partitionem dividi potest vitium. Primo in illud, quod consistit in defectu; et illud, quod consistit in excessu. Cum enim virtus medium teneat, omnis recessus a medio est vitiosus. Dupliciter autem recedi potest a medio. Primo per excessum, ut si quis plus comedat, quam oporteat. Secundo per defectum, ut si quis minus de cibo sumat, quam exigat recta ratio.

Secundo vitium dividi potest in vitium spirituale, et vitium corporale. Objectum enim vitii est bonum deordinatum. Ex bonis autem deordinatis quædam possidentur modo aliquo spirituali; ut fama, honor, scientiæ, etc. alia vero possidentur, et

delectant per corporeum contactum, ut voluptates gulæ, et tactus. Vitia spiritualia sunt, quæ in bona primi generis deordinate tendunt: vitia vero corporalia, quæ versantur inordinate circa bona secundi generis.

Tertio demum ex vitiis quædam dicuntur *radices aliorum*, ut Cupiditas, quam Paulus vocat *radicem omnium malorum*, eo quod, ut peregregie notat D. Thomas, sicut radix trahit et suggerit alimentum toti arbori, sic cupiditas colligendo divitias præbet nutrimentum toti arbori iniquitatis. Quædam vero dicuntur *capitalia*, eo quod sicut caput influit vitam, motum, vigoremque aliis membris, et ipsa ducit ac dirigit, ita quoque ista vitia influant in alia, et ipsa veluti ducant; sic superbia est initium, et origo omnis peccati, quod omne peccatum in eo consistat, ut homo se subtrahat a subjectione Dei, propriamque voluntatem divinæ anteponat, quod est sine dubio summæ superbiæ. Similiter avaritia, luxuria, gula, pigritia, ira, et invidia, ducunt, fovent, reguntque agmen vitiorum, et ideo *vitia capitalia* vocantur.

Causæ vitiorum, cum sint variæ, omnes possunt ad duas classes reduci, extrinsecas scilicet, et intrinsecas. Causæ vitii extrinsecæ sunt in primis malignus quidam genius tentans, instigans, et concupiscentiam inflammans. Secundo occasiones et objecta sollicitantia. Tertio pravi homines, qui verbis, factis, exemplisque alios ad iniquitatem trahunt. Causæ vero interiores vitiorum sunt in primis ignorantia, quæ extinguit lumen rationis dirigentis, sicque nos innumeris offendiculis exponit, non secus ac si quis lucernam extingueret homini in obscuro, lubrico, periculosoque tramite gradienti. Secundo malitia ipsius voluntatis, quæ habens intentionem corruptam circa finem, facile peccat circa media. Tertio passio, quæ sollicitat voluntatem et excæcat rationem. Quarto demum, præcedens peccatum, quod nisi per pœnitentiam deleatur, pondere ad alia trahit.

Peccatum est proprie actus a vitioso habitu elicitus, et definitur a S. Augustino: *Dictum*, vel *factum*, vel *concupitum contra legem æternam*. Dividi posset eodem modo, ac vitium, cujus proles est. Sed præterea varias speciales divisiones habet. Primo enim dividi potest in mortale et veniale, inter quæ id

discriminis assignat D. Thomas, quod mortale corrumpat vitæ spiritualis primum principium, scilicet ordinem in finem ultimum. Veniale vero duntaxat peccet contra media, retinendo tamen intentionem et ordinem finis ultimi. Siquidem in peccato mortali homo præfert creaturam Deo; in veniali vero, licet semper Deum omnibus præferat, attamen aliis non ita omnino utitur, sicut ordo finis ultimi exigeret, in quantum vel illis morosius adhæret, vel negligentius incumbit, vel aliquo alio modo minus ordinate ad illa se habet.

Secundo dividitur in peccatum *cordis*, *oris*, et *operis*, non quidem ut in distinctas species, sed ut in tres veluti gradus, quibus acceditur ad consummationem actus vitiosi, qui primo corde concipitur, secundo ore exprimitur, tertio perficitur opere: ut ira primo concipitur corde, secundo contumeliosis verbis se prodit, tertio usque ad facta injuriosa procedit. Annotat vero D. Augustinus lib. 12. de Trinitate, peccatum in corde tribus quoque gradibus perfici, nam primo cogitatione inchoatur, delectatione nutritur, consensu completur.

Tertio dividi potest in peccatum contra Deum, contra proximum, et contra seipsum. Peccatum enim turbat ordinem rationis. Triplex autem est ordo in homine, ad Deum, ad seipsum, et ad proximum. Peccata, quæ lædunt ordinem, quo homo immediate respicit Deum, ut blasphemia, sacrilegium, etc. dicuntur esse contra Deum. Peccata, quæ turbant ordinem, quem homo tenere debet in propriis bonis, dicuntur peccata hominis in se ipsum, ut gula, luxuria, etc. Peccata demum, quæ lædunt ordinem erga proximum observandum, dicuntur esse in proximum, ut homicidium, furtum, etc. attamen quia ordo, quem homo habet ad seipsum, et ad proximum, continetur sub ordine ad Deum, ideo omne peccatum est contra Deum.

Porro in calce articuli, ut deformitas peccati profundius innotescat, non pigebit annotare octo præcipue modos, quibus peccatum est contra Deum. 1. Deum offendit, ut supremum legislatorem, ejus præcepta contemnendo, et debitam obedientiam denegando. 2. Ut justissimum judicem, cujus judicium non formidat, et indignationem audacissime provocat. 3. Ut testem

fidelissimum, non reverendo ejus præsentiam, et in oculis ipsius male agendo. 4. Ut summum bonum, ei vilem satisfactionem præponendo. 5. Ut amicum et benefactorem, ipsi odium pro amore, injurias pro beneficiis rependendo, imo ejus beneficia convertendo in instrumenta injuriæ, quod est ingratitudinis culmen. 6. Ut supremum Dominum, contra ejus legitimum dominium proterve rebellando. 7. Ut primum principium, a quo deficit et sese subtrahit. 8. Demum, ut ultimum finem, ab eo aberrando ac sponte recedendo, sibique cum insigni ejus contumelia finem ultimum in creatura præstituendo. (2).

QUÆSTIO SEXTA

De Virtutibus in particulari.

Numerosam Virtutum familiam ita distribuit D. Thomas, ut omnes omnino virtutes morales reducat ad quatuor illas principes, quas *Cardinales* vocatas supra memoravimus. Neque enim in moralibus virtutibus ulla esse videtur, quæ non sit alicujus ex quatuor cardinalibus vel species, sub ea tanquam suo genere contenta; vel pars integralis, concurrens scilicet ad actum ejus perficiendum; vel demum, ut vocat D. Thomas, *pars potentialis* principali adjuncta, non secus ac potentia suæ essentiæ, ut per eam minus principales actus perficiantur: sicut essentia per se, quod præcipuum est, præstat, alia vero per suas potentias perficit. Unde in hac quæstione has quatuor virtutis præcipuas quatuor articulis breviter attingendas suscipimus, in

---

(2) *Multum temporis insumeremus, si persequi singillatim vellemus, quæ inepte, perturbateque recentiores pseudophilosophi, de moralitate actionum humanarum, de virtutum, ac vitiorum natura scripsere. Norunt omnes, quid Lokius de Intellect. hum. de distinctionis causa, inter bonas, malasque actiones, sibimet contradicens, dixerit: dum ex una parte affirmat*, ubique terrarum, id assertum, quasdam bonas, quasdam malas natura sua esse actiones humanas, *ex altera id statuat*, non ex natura sua, sed ex hominum opinionibus, et moribus tales eas existimari. *Ita Lokius ab Spinosæ, et Hobbesii erroribus non dissentit.*

quibus etiam de adjunctis, integrantibusque virtutibus dicetur, deque earum speciebus, ut sic omnium moralium virtutum seriem aliquatenus delibemus.

ARTICULUS PRIMUS

DE PRUDENTIA, ET VIRTUTIBUS SUB EA CONTENTIS

Prudentia lux agendorum, ars recte vivendi, voluntatis oculus, cæterarum virtutum dux, fons, caput, norma, princeps, definitur a Platone *Scientia felicitatis effectrix*, eo quod ad hunc scopum omnes actiones dirigat; a Cicerone vero, *Rerum expetendarum scientia*, (porro hic sumitur *scientia* non stricte, sed late, pro quavis certa et infallibili notitia) eo quod hujus virtutis munus sit discernere, quid eligi debeat, quidve repudiari. Aristoteles 6. Ethic. cap. 5. aptissime illam definit *Rectam rationem agibilium*, id est, virtutem rectificantem intellectum ad bene se habendum circa agibilia, seu eligibilia; coincidunt enim. Quippe cum intellectus sit regula et dux appetitus, ut bene hoc munere fungatur, recteque se habeat ad judicandum de his, ad quæ appetitus fertur, et ea, quæ decent ac expediunt, eget aliqua virtute, quæ *Prudentia* nuncupatur.

Ex hac Prudentiæ definitione quædam ad pleniorem ejus notitiam deduci possunt. Primo, principium, quo prudentia nititur, esse rectam finis intentionem. Prudentia enim negotiatur circa agibilia et eligibilia, in quibus finis se habet ut principium in speculabilibus: unde, ut conclusionum cognitio cognitionem supponit primorum principiorum, et in ea fundatur; ita tota prudentialis negotiatio circa agibilia fundatur in appetitu recto finis, cui agenda commensurat: ideoque appetitu circa finem corrupto, impossibile est, subsistere prudentiam, sed necesse est, ut degeneret in malignam quandam astutiam. Et quia in humanis ultimus totius vitæ finis est aliorum mensura, quamvis ille, qui ad aliquem particularem finem bene ratiocinatur, ut ad victoriam, dicatur secundum quid *prudens*, scilicet in bellicis; attamen ut quis sit simpliciter prudens, necesse est,

bene se habeat circa finem ultimum vitæ, ac recte ratiocinetur de rebus agendis per ordinem ad ipsum.

Secundo deducitur, Prudentiam non hærere in universalibus, sed maxime respicere singulares. Unde qui vacat sublimiorum, universaliumque rerum cognitioni, *sapiens* quidem habetur, non tamen *prudens*, nisi ad singularia descendat, ut observat Aristoteles 6. Ethic. cap. 1. Hujus ratio est. Tum quia prudentia perficit rationem practicam ad regulandas actiones: de ratione autem regulæ est, ut applicetur regulandis, ideoque ad prudentiam maxime pertinet applicatio rationis ad singulas actiones. Tum etiam quia prudentia versatur circa agibilia: actio autem est in singularibus, et ideo singularibus maxime attendit prudentialis consideratio.

Verum, cum virtus certa, infallibilisque esse debeat, et aliunde singularia sint maxime incerta, dubitari posset, qua ratione Prudentia possit certo et infallibiliter objectum suum attingere, si versetur circa singularia. Sed id facile patebit, advertendo, quod licet ratio vix possit certo et infallibiliter attingere quid verum sit in rebus singularibus; potest tamen certis et infallibilibus regulis discernere, quid in quolibet particulari negotio, quantum volueris incerto ac dubio, agere debeat homo, ut secundum virtutem in illo se gerat, vitiique deformitatem vitet. Prudentia non quærit quid verum sit in ipsis rebus particularibus, imo plerumque vir prudens quantum ad hoc erat; sed solum quid amplectendum sit, omnibus expensis secundum exigentiam rei, loci, personæ, temporis, etc. Et quantum ad hoc prudentia est certa et infallibilis.

Tertio infertur, proprium Prudentiæ actum esse *Præcipere*, seu *Imperare*. Cum enim rectificet rationem practicam, debet illam perducere ad id, quod est perfectum, ultimumque in ratione practica: hoc vero est præcipere, seu imperare. Imperium enim statim infert executionem, quæ est finis rationis practicæ; ideoque cæteri rationis practicæ actus, scilicet consultare, ac de consultatis recte judicare, censentur imperfecti et steriles, nisi per efficax imperium applicentur ad opus. Unde præclare notat D. Thomas, perfectionem artis consistere in judicando, prudentiæ vero in præcipiendo. *Et ideo*, inquit San-

ctus Doctor 2. 2. quæst 47. ar. 8. *reputatur melior artifex, qui volens peccat in arte, quasi habens rectum judicium,* (quod tamen sequi non curat) *quam qui peccat nolens, quod procedit ex defectu judicii. Sed in prudentia est e converso: imprudentior enim est, qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quam qui peccat nolens.*

Quarto deducitur, Prudentiam aliis virtutibus medium præstituere. Quamquam enim omnis virtus moralis ex se inclinet ad medium in sua propria materia, neque hoc habeat a dictamine Prudentiæ, sed ab ipso synderesis lumine dictante, vivendum esse secundum rationem, ideoque nec plus, nec minus in unoquoque assumendum, quam ratio præscripserit, in quo medium virtutis consistit, attamen in quo situm sit illud medium in hoc particulari agibili, v. g. in eligenda comestione, synderesis immediate non præscribit, sed hoc deducere ac determinare ex principiis synderesis pertinet ad prudentiam. Unde ut notat Cajetanus, prudentia præstituit finem, mediumque virtuti non in abstracto, dictando v. g. non esse recedendum a medio rationis in cibis propter delectationem, (ad hoc enim duce synderesi inclinat temperantia) sed in concreto, dictando, ubi sit medium rationis, quod quærit temperantia in hoc particulari actu comestionis.

Verum his circa Prudentiam declaratis, ad pleniorem adhuc hujus virtutis explicationem operæ pretium fuerit, singulas ejus partes, tum subjectivas, tum potentiales, singulis Paragraphis attingere.

§. I.

De Partibus quasi integralibus Prudentiæ.

Observat D. Thomas 2. 2. quæst. 48. ar. 1. quod cum triplex distingui possit partis genus, scilicet integralis ut paries, tectum, et fundamentum respectu domus; subjectiva, quæ scilicet subjicitur toti tanquam species generi, ut bos et leo animali; potentialis, quæ adjungitur toti, per modum potentiæ virtutem ejus participantis, sicut nutritivum et sensitivum dicuntur partes animæ, cujus virtutem inter se dividunt et inadæquate

participant, omnes hi partium modi in qualibet Virtute Cardinali distingui possunt, sicque triplex partium genus ei attribui. Uno modo, ad similitudinem partium integralium, non quod ipsa virtus sit aliquid in se compositum, (est enim quælibet virtus una, simplexque qualitas) sed ita ut illæ dicantur *partes integrales* virtutis alicujus principalioris, quas necesse est concurrere ad perfectum illius actum, et sine quibus mancum, defectuosumque censetur opus talis virtutis. Alio modo ad instar specierum sub ea, ut sub suo genere, contentarum; nam, ut dictum est in Logica, genus est totum aliquod commune, cujus partes sunt species ei subjectæ. Tertio ad instar partium potentialium, ita ut partes potentiales alicujus principalioris virtutis dicantur aliæ virtutes cum ea connexæ, illique adjunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus, vel materias, in quibus ratio principalis virtutis plene, perfecte, exacteque non reperitur, quæque proinde totam ejus potentiam non adæquant, sed solum aliquam illius particulam sibi vindicant, sicut nutritivum non adæquat totam virtutem animæ vegetativæ, sed solum aliquid illius sibi assumit. Hoc ita constituto in hoc §. quæritur, quot et quales sint partes integrales prudentiæ?

Partes integrales prudentiæ sunt octo, scilicet, *Ratio*, *Intellectus*, *Circumspectio*, *Providentia*, *Docilitas*, *Cautio*, *Memoria*, *et Solertia*, *seu Eustochia*. Has omnes recenset D. Thomas 2. 2. quæst. 48. ar. 1. sex quidem primas ex Macrobio, septimam ex Tullio, octavam ex Aristotele: Quarum octo, quinque pertinent ad prudentiam quatenus est cognoscitiva, scilicet Memoria, Ratio, Intellectus, Docilitas et Solertia; aliæ vero tres pertinent ed eam, secundum quod est præceptiva, scilicet Circumspectio, Providentia, et Cautio.

Divisio non posset luculentius declarari, quam ipsis D. Thomæ verbis, qui hujus diversitatis rationem ex eo assignat, *Quod circa cognitionem*, (practicam, et actus moralis regulativam) *tria sint consideranda. Primo quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est Memoria; si autem præsentium, sive contingentium, sive necessariorum, vocatur Intellectus. Secundo ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam*, (discendo scilicet ab alio) *et ad hoc pertinet Docilitas; vel per inventio-*

nem, (inquirendo scilicet per seipsum) *et ad hoc pertinet Eustochia, quæ est bona conjecturatio. Hujus autem pars, ut dicitur 6. Eth. est Solertia, quæ est velox conjecturatio medii, ut dicitur 1. Post. Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum quod scilicet ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda, vel judicanda, et hoc pertinet ad rationem. Ratio autem ad hoc, quod recte præcipiat, tria debet habere. Primo quidem, ut ordinet aliquid accommodum ad finem, et hoc pertinet ad Providentiam. Secundo, ut attendat circumstantias negotii, quod pertinet ad Circumspectionem. Tertio, ut vitet impedimenta, quod pertinet ad Cautionem.* Ergo aptissime assignantur hæ octo partes integrales prudentiæ, de quibus ut quidpiam sigillatim ex Angelico Doctore dicamus.

Memoria hic sumitur, non pro potentia memorativa nude sumpta, sed instructa pluribus experimentis, quæ circa negotia præterita facta sunt, vel ab aliis audita, quibus magnopere adjuvatur prudentialis consultatio, quatenus ex his futura conjectamus. Cum enim, ut ait Aristoteles 6. Ethic. *oportet principia conclusionibus proportionata esse, et ex talibus talia concludere;* per experimentum negotiorum quid in pluribus eveniat discimus, sicque de agendis melius judicamus. Sed egregie observat D. Thomas 2. 2. quæst. 49. ar. 1. quod cum, ex Tullio lib. 3. Rhetor. memoria non solum a natura perficiatur, sed etiam habeat plurimum artis et industriæ: *Quatuor sunt*, verbis ejus utor, *per quæ homo proficit in bene memorando. Quorum primum est, ut eorum, quæ vult memorari, quasdam similitudines assumat, convenientes, nec tamen omnino consuetas, quia ea, quæ sunt inconsueta, magis admirantur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur. Ex quo fit, quod eorum, quæ in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideo autem necessaria est hujusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales facilius ex animo elabuntur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur, quia humana cognitio potentior est circa sensibilia. Secundo oportet, ut homo ea, quæ vult memoriter retinere, ordinate disponat, ut ex uno memorato* (quasi deducente apta compage, ac concatenatione rerum sese excipientium)

facile ad aliud procedatur : unde Aristoteles dicit lib. de Mem. cap. 3. *A locis videmur reminisci aliquando. Causa autem est, quia velociter ab alio in aliud veniunt. Tertio oportet, ut homo sollicitudinem apponat et affectum adhibeat ad ea, quæ vult memorari ; quia quanto aliquid magis fuerit impressum animo, tanto minus elabitur. Unde Tullius dicit in sua Rhetorica ; quod sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras. Quarto oportet, quod ea frequenter meditemur, quæ volumus memorari. Unde Philosophus dicit* de Mem. cap. 3. *quod meditationes salvant memoriam, quia ut ibidem dicitur, consuetudo est quasi natura.* Hæc ille apposite omnino.

Hic obiter nota deductam ex his principiis artem, qua aliqui miro, ut videtur imperitis, memoriæ conatu plurima verba quantumvis barbara ordinate reddunt, immo ordine inverso. Nempe animo disponunt seriem aut cellarum, aut hominum, aut aliarum rerum, quarum ordinem frequenti exercitatione probe tenent. His rebus hæc nomina alligant, prodigiosa quadam ac insolita connexione conficta inter nomen et rem, ac multoties id repetunt, dum barbara hæc scribuntur nomina. Ea connexione fit, ut nomen retineant, et ejus seriem. Hinc utrumque facile reddunt.

Intellectus sumitur hic, non pro potentia intellectiva, nec pro habitu, quo principia universalia per se nota, tum speculabilia, tum practica, tenemus ; sed pro evidenti, ac penetrativa notitia singularis negotii, circa quod versatur electio. Cum enim prudentia concludat aliquid singulare agibile, non sufficit intellectus universalium principiorum, quæ tenent locum majoris, sed præterea necesse est habere cognitionem singularis negotii, quod in consultationem vocatur, ut sit loco minoris : et hæc cognitio dicitur *intellectus*, quomodo etiam qui probe tenet aliquod particulare factum, solet dici *intelligens in illo.*

Docilitas est, qua aliquis fit alienæ instructionis bene susceptivus ; ideoque importat et affectum, et promptitudinem ad discendum. Hæc ad prudentiam summe necessaria est, quia cum prudentia versetur circa agibilia, in quibus sunt infinitæ diversitates, quæ non possunt satis ab uno perspici, homo ad illam eget ab aliis erudiri ; præcipue a senibus, quos tempus et ex-

perientia in agibilibus doctos fecere. Unde, ut ait Aristoteles 6. Ethic. cap. 11. *Oportet attendere expertorum et seniorum, et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus : propter experientiam enim vident principia.* Hoc autem pertinet ad docilitatem.

Solertia, seu *Eustochia* (pro eodem enim hic usurpantur, quamvis aliquatenus differant) definitur, *facultas subito reperiendi, quod expedit.* Unde ad prudentiale judicium maxime necessaria est; præcipue quia plerumque negotia non relinquunt copiam diuturnæ consultationi, nec patiuntur, ut aliorum consilium requiramus.

Ex solertia derivatur *Sollicitudo*, sollicitus enim est quasi *solers citus.* Unde sollicitudo importat supra solertiam quandam ad cito exsequendum animi applicationem, quæ etiam prudentiam spectat. Ut enim dicit Aristoteles 6. Ethic. cap. 9. *Oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde.* Sed cum sollicitudo sit adeo commendabilis, nec virtutes inter se pugnent, paradoxum videtur id, quod dicit Aristoteles 4. Ethic. cap. 3. *Quod ad magnanimum pertinet pigrum esse et otiosum*, quod tamen capitaliter sollicitudini opponitur. Verum, ut præclare D. Thomas explicat: *Magnanimus dicitur piger et otiosus, non quia de nullo sit sollicitus, sed quia non est superflue sollicitus de multis, sed confidit in his, in quibus confidendum est; et circa illa non superflue sollicitatur. Superfluitas enim timoris et diffidentiæ facit superfluitatem sollicitudinis.* Unde in tantum magnanimitas excludit nimiam sollicitudinem, in quantum excludit timorem et diffidentiam.

Ratio sumitur hic, non pro facultate inferendi unum ex alio, sed pro quadam illius facultatis perfectione circa agibilia, seu pro bono illius usu.

Providentia quendam futurorum prospectum importat; est enim *providere* quasi *procul videre.* Et hæc ad prudentiam necessaria est, quia cum prudentia in finem assequendum omnia dirigat, id est, præsentia agibilia in futurum, debet et futurorum prospectum habere.

Circumspectio dicit attentionem quandam vigilantem ad observanda omnia, quæ negotium circumstant, et collationem il-

lorum ad ea, quæ in finem ordinantur, ne quid ex necessariis operi desit.

Cautio denique veluti excubias agit ad præcavenda mala, quæ operi admisceri possunt, et vitanda pericula, quæ rem turbare, vel ex re consequi possunt.

§. II.

De partibus subjectivis Prudentiæ, seu de illius speciebus.

Partes subjectivæ Prudentiæ sunt quædam specialiores virtutes, quæ sub generali ratione prudentiæ continentur, ut species sub suo genere, de quibus proinde prudentia essentialiter et directe prædicatur, ut animal de bove, et leone. Pro illarum explicatione -

Dico 1. Prudentia dividitur tanquam in suas partes subjectivas, seu proprie dictas species, in Prudentiam, qua quis regit se ipsum; et Prudentiam, qua quis multitudinem regit: seu in *prudentiam monasticam*, id est, privatam, personalem, ac quasi solitariam; et in prudentiam gubernatricem, moderatricemque, qua quis regit corpus politicum et plurium conventu conflatum.

Declaratur bonitas divisionis. Cum enim Prudentia sit recta ratio agibilium, ibi diversæ sunt species prudentiæ, ubi diversa sunt formaliter agibilia; Atqui agibilia circa privatam personam et circa multitudinem sunt diversa: Ergo pertinent ad diversas species prudentiæ. Major patet. Probatur minor. Cum enim agibilium ratio desumatur ex fine, sicut conclusionum ratio ex principiis, agibilia in diversos fines ordinata sunt formaliter diversa, sicut conclusiones ex diversis principiis illatæ sunt diversæ formaliter; Atqui agibilia circa propriam personam, quæ pertinent ad monasticam prudentiam, habent pro fine bonum propriæ personæ, seu privatum; agibilia vero circa communitatem, quæ respicit prudentia gubernatrix, habent pro fine bonum publicum totius communitatis; Ergo sunt formaliter diversa.

Dices. Virtus proprie dicta debet versari circa bonum pro-

prium, ut faciat bonum habentem; Atqui prudentia illa gubernatrix non quærit bonum proprium, imo propter commune negligit proprium, ut videre est in optimis principibus et magistratibus: Ergo non est virtus proprie dicta, nec proinde species prudentiæ.

Resp. cum D. Thoma 2. 2. qu. 47. ar. 10. ad 2. *Quod ille, qui quærit bonum commune, ex consequenti etiam quærit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi, vel familiæ, vel civitatis, vel regni. Unde Valerius Maximus de Antiquis Romanis dicit quod malebant esse pauperes in divite imperio, quam divites in paupere imperio. Secundo quia homo, cum sit pars domus, vel Civitatis, oportet, quod consideret, quid sit sibi bonum ex hoc, quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum; quia, ut Augustinus dicit* lib. 3. Confess. cap. 8. *Turpis est omnis pars suo toti non conveniens, vel non congruens.*

Dico 2. Prudentia gubernatrix; seu moderatrix communitatis, dividitur in *Oeconomicam*, *Politicam*, *et Militarem.*

Declaratur divisio. Cum enim gubernatrix prudentia respiciat regimen multitudinis, distinguenda est secundum varias species socialis multitudinis, et fines diversos, in quos tendit; Atqui triplex est species multitudinis, triplexque finis, propter quem convenit: Ergo et triplex distingui debet prudentia gubernatrix. Declaratur minor. Est enim in primis multitudo adunata ad constituendam familiam et ad convivendum, cujus finis est vel educatio liberorum, vel paullo generalius, pacificus, tranquillusque convictus, nec dissidiis domesticis turbatus, nec necessariorum inopia molestus, nec possessionum mala administratione in brevi dissipandus: et ad hanc multitudinem regendam, illumque finem procurandum datur prudentia œconomica, cujus est filios rite educari, servis bene uti, possessiones conservare, quæstui legitimo studere. Est autem alia multitudo, non hominum sub uno tecto convictuque associatorum, sed plurium familiarum convenientium sub iisdem legibus ad constituendam civitatem, vel regnum, cujus finis est pax, tranquillitasque publica: et ad hanc multitudinem regendam, ac in pace

servandam datur prudentia politica. Est demum aliud multitudinis genus ad unum particulare negotium, scilicet victoriam, congregatæ: et hujus multitudinis regula est prudentia militaris.

Prudentia politica dividi præterea potest in *Architectonicam*, et *Politicam simpliciter dictam*. Prudentia architectonica est, quia, qui præest, regit multitudinem, possetque subdividi in *Monarchicam*, *Aristocraticam*, et *Democraticam*, juxta tres celebres regiminum formas; in quarum prima unicus est, qui cæteris omnibus imperat, in secunda Optimates supremum regiminis clavum tenent, in tertia populus se ipsum regit. Prudentia vero politica simpliciter dicta est, qua civis pro sua virili parte collaborat principi, seque disponit, quatenus est membrum reipublicæ, in ordine ad bonum publicum, seu qua aliis recte convivit in ordine ad bonum publicum.

§. III.

De partibus particularibus Prudentiæ, seu de virtutibus ei adjunctis.

Pars potentialis sumitur hic non pro correlativo totius potentialis, de quo diximus in Logica minori; sed secundum analogiam ad divisionem virtutis rei in quasdam potentias essentiæ adjunctas, in quibus inadæquate reperitur, sicut supra dictum est §. 1. Unde virtutes illæ dicuntur *partes potentiales prudentiæ*, quæ illi adjunguntur ac ministrant in quibusdam actibus minus principalibus, nec plene rationem prudentiæ assequuntur sicut subjectivæ.

Tres sunt ejusmodi partes potentiales prudentiæ, seu virtutes adjunctæ, ut ei inserviant ad actus minus principales circa materiam prudentialem, scilicet Eubulia, Sinesis, et Gnome. Ita D. Thomas 2. 2. qu. 51.

Declaratur. Ratio practica, quæ dirigitur per prudentiam, tres actus habet circa agibilia, scilicet consilium de agendis, judicium de consiliatis, imperium applicans consiliata ad executionem; quorum trium actuum, ut patet, imperium est principalior: Ergo necesse est, prudentiam quidem immediate respi-

cere imperium, ut actum principaliorem; habere vero virtutes sibi adjunctas, quæ immediate procurent alios duos actus minus principales, consilium scilicet et judicium. Virtus quæ rectificat consilium, dicitur a Græcis, *eubulia*, id est latine *bene consiliativa*, seu *bona consultatio*, cui opponitur, *panurgia*, quasi latine *calliditas*, *vafrities*, seu *astutia*, quæ malignis consiliis procurat assecutionem finis. Quæ vero rectificat judicium circa consiliata, duplex est. Altera enim de consiliatis judicat secundum communes leges, et hæc dicitur, *synesis*, a verbo *synenæ*, quod est latine *intelligere*, seu *bene sentire*, aut secundum alios *sensate decernere. Unde*, inquit D. Thomas, *secundum synesim dicuntur aliqui* syneti, *id est*, *sensati*, *vel* eusyneti, *id est*, *boni sensus.* Huic opponitur Asynesia, id est, *stoliditas*, ac *stultitia.* Altera demum de consiliatis, in quibus leges communes deficiunt, judicat secundum altiora principia: sunt enim quandoque casus insoliti, quos aut lex non attingit; aut si attingat, patitur tamen exceptionem in illis propter aliquid circumstans, et ideo necesse est recurrere ad altiora principia, ut de illis rectum feratur judicium. Virtus, quæ id præstat, dicitur, *gnome*, quæ licet apud Græcos sonet simplicem *sententiam*, ex usu tamen sumitur pro aliqua judicii excellentia, importatque quandam animi sublimem perspicacitatem altioribus attendentem.

Eubulia, ut de singulis quidpiam dicatur, duobus maxime corrumpitur, malo fine, vel malis mediis. Ut enim ait D. Thomas 2. 2. qu. 51. ar. 4. ad. 4. *Non est bonum consilium*, *sive aliquis malum finem in consiliando præstituat*, *sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat; sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio*, *sive aliquis falsum concludat*, *sive etiam concludat verum ex falsis*, *quia non utitur convenienti medio.* Requiritur insuper ad hanc virtutem non solum adinventio, solersque excogitatio eorum, quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliarum circumstantiarum accessus, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tarde, nec præcipiti velocitate consultatio fiat, modus consiliandi, ut scilicet firmum, constansque sit consilium, etc.

Synesis, cum sit arbitra et ponderatrix consiliatorum, est

maximi momenti in agendis: quippe cum multi sint bene consiliativi, qui tamen de consiliatis, inventisque nesciunt recte judicare. Sicut etiam in speculativis quidam solerter, sagaciterque inquirunt, eo quod ratio eorum prompta sit ad discurrendum circa diversa propter excellentiam imaginationis diversa phantasmata facile, apteque formantis; qui tamen non pollent judicio discernente, et quid cuique congruat apposite dictante, propter defectum intellectus, qui maxime provenit ex mala sensus communis dispositione, ut notat D. Thomas 2. 2. quæst. 51. ar. 3. Ad hanc vero virtutem tria maxime requiruntur. Primo recta virtutis cognoscitivæ dispositio, ad recipiendas res, ut sunt in se ipsis. Hæc enim comparatur speculo, quod si fuerit recte dispositum, species rerum fideliter reddit; si autem male disponatur, omnia subversa, distortaque repræsentat. Secundo, ut animus non sit falsis, pravisque judiciis præoccupatus, sed veris et rectis imbutus. Tertio demum, ut appetitus non sit vitiis depravatus, nam de eligibilibus maxime judicamus secundum appetitus dispositionem; quippe, inquit Aristoteles: *Qualis unusquisque est, talis ei finis videtur.*

Gnome, cum easdem requirat dispositiones, ac Synesis, insuper exigit quandam animi, judiciique sublimiorem perspicacitatem, quæ non solum intentionem legis penetret, ut videat in quibus casibus ab ea sit aliquando recedendum, propter quasdam speciales circumstantias; sed etiam sublimiora juris principia comprehendat, ut juxta ipsa de illis casualibus possit apte decernere.

ARTICULUS SECUNDUS

DE JUSTITIA, ET VIRTUTIBUS SUB EA CONTENTIS.

Justitia inter virtutes post Prudentiam prima est. Hæc rerum publicarum genitrix, custos, ac moderatrix existit, legum optimarum parens, perpetuum humanæ societatis vinculum, malorum domitrix, bonorum præsidium, injuriarum propulsatrix, discordiarum arbitra, civitatum anima, humanorum bonorum æqua dispensatrix, et, ut uno verbo dicam, publicus quidam

pacis, tranquillitatis, totiusque publici boni thesaurus, ex quo cuilibet, quod sibi congruit, tribuitur. Unde illius elogium est apud Aristotelem lib, 5. Ethic. *Quod sit præclarissima virtutum, et neque Hesperus, neque Lucifer sit adeo admirabilis: cujus*, ut inquit Cicero 1. Offic. *tanta vis est, ut ne illi quidem, qui maleficio et scelere pascuntur, possint sine ulla illius particula vivere. Nam qui eorum cuipiam, qui una latrocinantur, furatur aliquid, aut etiam eripit, is sibi ne in latrocinio quidem relinquit locum. Ille autem, qui archipirata dicitur, nisi æquabiliter prædam dispertiat, aut occidetur, aut a sociis relinquetur.*

Sumitur Justitia, præcipue in sacris Litteris, paullo latius pro omni virtute, ita ut *vir justus* idem sit, ac omnium virtutum dotibus instructus. Cujus quidem acceptionis ratio est, quia sicut in omni vitio quidpiam injustitiæ reperitur, quatenus vel Deo, vel proximo, vel nobis aliquid debitum subtrahitur, vel indebitum tribuitur; ita in omni virtute aliquid justitiæ relucet, quatenus per eam unicuique, quod æquum est, tribuitur; aut secundum quod omnis virtus in adæquatione cum rationis regula consistit, quæ æquatio, justitia quædam est secundum quod *justum* idem est, ac *adæquatum*. Sed proprie sumpta Justitia speciem quandam virtutis constituit, cujus est æqualitatem inter personas diversas, aut inter personam et aliquid gerens munus personæ, constituere, quæque proinde semper est ad alterum.

Hoc modo sumpta Justitia definitur, *Constans et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuendi;* quæ definitio a Juristis desumpta est, reduciturque a D. Thoma ad hanc exactiorem formam: *Justitia est habitus, secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit. Habitus* tenet locum generis; cæteræ particulæ proprios characteres justitiæ exprimunt. Hæc enim in hoc tota versatur, ut unicuique, quod suum est, rependat. Verum ut huic definitioni, ac justitiæ notioni major lux afferatur:

Ex hac definitione habetur primo. Justitiæ objectum formale esse Jus; materiam vero, res illas, in quibus jus constituitur, puta venditiones, emptiones, distributiones, etc. Sumitur au-

tem jus tripliciter. Primo regulative, pro lege determinante, quid ex justitia unicuique tribuendum sit, et sic sumptum jus dividitur in *positivum*, *naturale*, *divinum*, *humanum*, *civile*, *canonicum*, *etc.* Secundo sumitur jus quasi fundamentaliter, pro potestate in lege fundata, qua nobis aliquid vindicamus; et sic sumptum describitur: *Legitima potestas ad rem obtinendam, vel ad aliquam functionem, aut quasi functionem, cujus violatio constituit injuriam.* Tertio sumitur jus formaliter et proprie, prout idem est, ac *justum*, seu *æquale ad alterum.* Quamvis autem his tribus modis sumptum jus pertineat ad justitiam attamen primo modo pertinet ut regula, secundo modo ut quid præsuppositum, tertio vero modo ut proprium objectum. Justitia enim facit æqualitatem ad alterum, quæ æqualitas regulatur a lege, et fundatur in potestate, qua aliquis sibi rem debitam, id est, suam facit.

Habetur secundo, medium Justitiæ esse, non solum medium rationis, sed etiam medium rei. Medium rationis dicimus *Adæquationem rei cum ratione*; medium vero rei *Adæquationem rei cum re.* Primum ergo medium faciunt cæteræ virtutes morales, adæquando operationem regulæ rationis, nec curando an res rei adæquetur: ut temperantia non curat, an res, quibus vescimur, sint aut inter se, aut ad alterum adæquatæ, sed quod ipsa comestio sit adæquata rationi. At vero justitia non solum attendit medium rationis, ut scilicet operatio adæquetur rationi, sed etiam medium rerum, puta æqualitatem dati et accepti.

His circa Justitiam declaratis, ad pleniorem illius explicationem superest, ut singulas ejus partes, scilicet integrales, subjectivas, et potentiales sigillatim attingamus.

§. I.

De partibus integralibus justitiæ, nec non de ejusdem speciebus, seu partibus subjectivis.

Partes integrales, et subjectivas Justitiæ sub uno titulo comprehendimus, quod pauca admodum de primis dicenda occurrant. Duplex assignatur pars integralis justitiæ, scilicet, decli-

nare a malo, et facere bonum. Verum observandum, quod bonum et malum sumuntur aliquando in communi et generaliter: et hoc modo facere bonum et declinare a malo, non sunt partes integrales justitiæ, sed ad omnem virtutem pertinent. Sed aliquando bonum et malum specialius sumuntur, prout sunt ad alterum, sub qua ratione aliquis dicitur *maleficus*, eo quod injuste malum alteri inferat, aut *beneficus*, eo quod bonum alteri procuret: et hoc modo facere bonum et declinare a malo, quatenus scilicet sunt ad alterum, sunt partes integrales justitiæ.

Hujus vero divisionis ratio est, quia partes integrales alicujus virtutis sunt, quæ ad integritatem actus illius faciunt. Actus autem justitiæ, ut patet ex ejus definitione, est, unicuique jus suum tribuere, seu medium æqualitatemque ad alterum facere. Manifestum est autem ad hoc, ut æqualitas ad alterum perfecte statuatur, duo concurrere debere. Primo ut bonum fiat, seu, ut quod alicui debetur, tribuatur. Secundo ut arceantur nociva et injuriosa, quibus bonum illud jam constitutum violaretur: Ergo partes integrales justitiæ sunt et bona facere et mala arcere.

Quantum ad partes subjectivas, Justitia universaliter sumpta dividitur in Commutativam, Distributivam, et Legalem, tanquam in species suas. Prima est partis ad partem. Secunda totius ad partes. Tertia partium ad totum.

Declaratur Divisio. Cum proprium Justitiæ munus sit, æqualitatem inter aliqua constituere, ut scilicet unusquisque alteri reddat, quod ipsi debetur, juxta diversas habitudines eorum, inter quæ ponitur æqualitas, diversæ statuendæ sunt species Justitiæ; Atqui hujusmodi habitudo est tantum triplex: Ergo triplex quoque statuenda est species justitiæ. Declaratur minor. Cum enim homines constituant inter se societatem aliquam politicam, quæ est quoddam corpus morale, triplex est habitudo inter homines, non secus, ac inter membra corporis naturalis. Primo enim homo dicit habitudinem ad alium hominem, tanquam ad compartem corporis politici, cui tenetur rependere quod suum est: et hoc respicit Justitia Commutativa, cujus est statuere æqualitatem inter duos æquales homines in venditionibus, emptionibus, commutationibus, a quibus et nomen tra-

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

xit, contractibus, cæterisque officiis, quibus pars parti obligatur. Ad hanc spectat Justitia punitiva, ut a Magistratu exercetur, hujus enim est æquare pœnam cum offensa. Secundo respublica, seu corpus illud politicum ex hominibus tanquam membris constitutum, dicit habitudinem ad singulas suas partes, quibus debet aliquid rependere pro cujusque conditione, largiendo per magistratus, et eos, qui reipublicæ præsunt de publicis bonis uniquique pro meritis: et hoc respicit Distributiva Justitia, ad quam spectat æqualitatem facere in distributione dignitatum, honorum, bonorumque communium. Tertio tandem quælibet hujus politici corporis pars dicit habitudinem reciprocam ad totum, cui aliquid vicissim debet, ut scilicet talem se illi exhibeat pro sua virili parte, qualem decet, et bono totius convenit: et hoc respicit Legalis Justitia, cujus est æqualitatem statuere in officiis, quæ bonus civis impendere tenetur erga rempublicam.

Cæterum, licet omnes istæ species justitiæ respiciant æqualitatem, attamen non eodem modo illam constituunt. Nam justitia quidem Commutativa respicit et constituit æqualitatem quasi quantitatum, seu ut vocant *Aritmeticam*, quæ in hoc consistit, ut tantum detur, quantum acceptum est, v. g. si quis tres nummos mutuos accepit, tres nummos creditori rependere teneatur. Cum enim hæc justitia sit inter partes, quæ sunt omnino inter se æquales, non est alia ratio, cur una det alteri, nisi quia accepit ab ea; vel quod illius est, retinet, ideoque tantam quantitatem reddere debet, quantam accepit, in quo consistit æqualitas quantitativa. At vero Justitia Distributiva non attendit æqualitatem quantitatum, sed æqualitatem proportionum, seu, ut vocant *Geometricam*, quæ in eo sita est, ut unicuique detur juxta merita, seu, ut servetur eadem proportio inter præmia data, quæ est inter merita accipientium, ut si habenti sex gradus meritorum dentur tres nummi; habenti duodecim gradus meriti, dentur sex nummi. Eadem enim est proportio trium ad sex, quæ sex ad duodecim. Hujus vero modi procedendi in justitia distributiva ratio est, quia ratio dandi est habitudo partium ad totum. Unde cum non omnes partes eandem habitudinem dicant ad totum, sed quædam sint in eo prin-

cipaliores, non omnes idem debent recipere a toto, sed quælibet juxta dignitatis meritique sui proportionem. Justitia vero Legalis attendit ad æqualitatem aliquam ex utraque prædicta temperatam; quatenus enim quælibet pars dat toti, v. g. quilibet civis civitati, juxta proportionem virium suarum, quæ non in omnibus eædem sunt, videtur servare æqualitatem proportionis. Sed quatenus quælibet pars in reddendo toti non debet attendere, quid reddat alia; nec proinde debet servare proportionem inter id, quod alia dat, et id, quod ipsa rependit, sed quælibet nulla habita ratione aliarum dare debet quantum potest et ab ea exigitur, sic videtur esse quædam æqualitas quantitatum, seu *Arithmetica*.

Legalis Justitia dividitur in *Legalem justitiam specialiter dictam*, et *Epikeiam*: seu in eam, quæ in operationibus ad verba legis attendit; et eam, quæ ubi lex deficit propter speciales quasdam circumstantias a legislatore non prævisas, omissis verbis legis, attendit legislatoris intentioni.

Declaratur. Cum enim Justitia Legalis id procuret, ut quælibet pars tribuat toti, quod debet secundum leges; aliquando debitum illud recte regulatur per verba legis, ut fieri solet in casibus ordinariis; et respectu hujus debiti reddendi locum habet Justitia Legalis simpliciter dicta. Aliquando tamen quidam casus insoliti et a legislatore non prævisi occurrunt, in quibus si verba legis servarentur, aperte iretur et contra bonum commune, quod est finis legis, et contra mentem legislatoris: v. g. Lex est, ne laicus sacra vasa contractet, quæ si ad litteram servaretur, dum furentes Hæretici irrumpunt in Ecclesiam, nullo alio præsente nisi laico, sine dubio, iretur contra bonum a legislatore intentum, scilicet mysteriorum reverentiam. Ad hos casus ordinatur sublimior quædam justitiæ species a Græcis dicta, *epikeia*, Latini *Æquitatem* reddunt, cujus munus est in insolitis casibus, prætermissis legis verbis, quid juxta legislatoris intentionem æquum sit, statuere. Et hæc justitiæ species dirigitur per Gnomem, quam superius diximus, non judicare de agendis secundum leges communes, sed secundum altiora principia.

Verum non pigebit hic monere, hanc justitiæ partem, ne deficiat, egere magna discretione, perspicacitate, ac sublimitate judicii non secus, ac de Gnome supra diximus: et quod præcipuum est, diligenter cavendum, ne ob aliquod particulare bonum legis præceptum dimittatur. Cum enim legis exacta, literalisque observatio sit magnum, publicumque bonum, non debet ob quamvis utilitatem prætermitti, præcipue privatum commodum, sed solum ob insignem, evidentemque causam, eo quod nempe non possit observari sine præjudicio boni a legislatore magis intenti. Unde peccavit Saul contra epikeiam, prætermittendo exactam, literalemque executionem mandati, quo jubebatur interficere omnes Amalecitas, rege ad pompam triumphi, et gregibus ad sacrificium, reservatis; melior erat exacta obedientia, quam sacrificium et triumphi apparatus. At vero David esuriens, usus epikeia, sine culpa panes propositionis comedit, quos tamen lex solis Sacerdotibus ad cibum permittebat; quia vita hominis est majus bonum, magisque a Deo legislatore intentum, quam ceremonialis observantia.

Circa Justitiam, ut exercetur in Judiciis publicis, quæri solet, an Judex teneatur judicare secundum allegata et probata, etiam contra propriam scientiam.

CONCLUSIO

Judex tenetur judicare juxta allegata et probata, etiam contra propriam scientiam. Ita S. Thomas 2. 2. qu. 67. ar. 2.

Probatur ejus ratione. Judicare pertinet ad judicem, secundum quod fungitur publica potestate; Atqui publica potestas non attendit ad privatam scientiam, sed ad id, quod publice constat depositione testium, secundum formam juris facta: Ergo non ad suam privatam scientiam, sed ad hanc publicam probationem attendere debet judex, juxta illud Deuteronomii 19. *In ore duorum, aut trium stabit omne verbum.*

Obj. 1. illud Exodi cap. 13. *Non suscipies vocem mendacii, nec sequaris turbam ad faciendum malum, nec in judicio plurimorum acquiesces sententiæ, ut a recto devies.*

Resp. Mendacium non esse suscipiendum, cum constat esse

tale. At depositio testium, quæ secundum formam juris refelli nequit, publice mendax non habetur, sed vera censetur. Aliis verbis cavetur, ne judex iniquis accedat sententiis, quæ scilicet legi palam repugnant; etiam si plures in eas eant; et non ut privatam scientiam publicæ probationi anteponat.

Instabis. Homo in judicando tenetur se conformare divino judicio; Sed judicium Dei est secundum veritatem: Ergo homo eam sequi debet, non falsam testium depositionem.

Resp. Cum S. Thoma 2. 2. quæst. 67. ar. 2. ad 2. Deum judicare propria potestate, ac informari propria scientia. At judex publica judicat authoritate, quæ attendit ad publica testimonia, non ad privatam cujusque scientiam: unde judex nequit punire, quæ ipse punienda novit; sed solum, quæ publice probata sunt.

Urgebis. Agere contra propriam scientiam est agere contra conscientiam. Sed judex non debet agere contra conscientiam: Ergo nec judicare contra propriam scientiam.

Resp. Scientiam judicis, ut judex est, esse eam, quæ juridicis probationibus nititur; et ideo in hypothesi non agit contra eam scientiam, qua regulari debet in eo actu; nec proinde contra conscientiam.

Dices. Jus naturæ non est violandum propter jus positivum; Sed si judex eum, quem certo novit esse innocentem capitalis criminis, qui tamen testibus reus convincitur, morti addiceret, violaret jus naturæ: Ergo eum condemnare non debet.

Resp. S. Thomas 2. 2. quæst. 64. ar. 6. ad 3. *Quod judex si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum superiori judici relinquere judicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens: quia ipse non occidit innocentem, sed illi, qui eum asserunt nocentem.* Itaque in hypothesi, quod judicet, testes sequi debet: nec refert exinde consequens inconveniens, quia si judici sic liceret judicare juxta proprium arbitrium, ac publicis non stare probationibus, pejora sequerentur. At tenetur tamen, quantum potest, ab eo abstinere judicio. Unde si sit supremus ju-

dex, cui jus gratiæ competat, tenetur pœnam relaxare; si inferior, rem ad superiorem remittere. At si neutrum fieri queat, quod vix contingit, an potius teneatur officium deponere, alia quæstio est ad Theologos morales spectans.

§. II.

De partibus potentialibus Justitiæ, seu de Virtutibus ei adjunctis.

Numerosus virtutum comitatus adjungitur Justitiæ. Cum enim ejus sit æqualitatem constituere in operationibus ad alterum, plures actiones sunt, in quibus hæc æqualitas exacte observari nequit, quæ proinde non ab ipsa Justitia, sed a virtutibus ei adjunctis regulantur. De illis ergo ut speciatim aliquid attingamus -

Virtutes, quæ adjunguntur Justitiæ, quæque proinde partes ejus potentiales habentur, sunt octo, scilicet *Religio*, *Pietas*, *Observantia*, *Veritas seu Veracitas*, *Gratitudo*, *Justitia vindicativa*, *Liberalitas*, *Amicitia*. Ita S. Thomas 2. 2. qu. 80.

Declaratur ex D. Thoma ibidem. Virtutes adjunctæ Justitiæ sunt, quæ cum aliquatenus cum ea conveniant, in quantum sunt ad alterum, deficiunt tamen a perfecta ratione illius; Atqui octo enumeratæ virtutes, etsi cum justitia conveniant, quatenus sunt ad alterum, ac rectificant voluntatis operationes in reddendo debito alteri, ut de se patet; deficiunt tamen a perfecta ratione illius: Ergo sunt habendæ pro adjunctis justitiæ. Declaratur minor. Cum enim ratio justitiæ in eo sita sit, ut reddatur alteri secundum æqualitatem, quod ipsi debetur, dupliciter virtus ad alterum potest a justitiæ ratione deficere, uno modo ex parte æqualitatis, quam non exacte facit; alio modo ex parte debiti, quod non est rigorosum et perfectum. Virtutes, quæ deficiunt a rigorosa justitia ex parte æqualitatis sunt in primis Religio, quæ solvit quidem debitum Deo, sed non æquale. Secundo Pietas, quæ debitum cultum parentibus reppendit quidem, non ita tamen exsolvit, quin semper remaneamus obligati, ut dicit Aristoteles 8. Ethic. cap. 16. Tertia Observantia quæ virtuti, dignitatique in altero existenti debitam reve-

rentiam exhibet, sed non plene ad æqualitatem attingit, quia, ut inquit D. Thomas ex Aristotele 4. Ethic. cap. 5. *Non potest secundum æquale præmium recompensari ab homine virtus.*

Ex parte vero debiti eæ virtutes deficiunt a rigorosa justitia, quæ reddunt alteri id, quod ipsi debetur, non quidem debito rigoroso, ac legali, ad quod scilicet reddendum lex ipsa compellat; sed debito quodam morali et in sola honestate morum fundato. In quo quidem debito duplex est gradus. Quoddam enim debitum ita est ad honestatem servandam necessarium, ut sine eo talis honestas esse non possit: et ad hoc debitum reddendum ex parte debentis ordinatur Veritas, seu Veracitas, qua quis se talem in dictis et factis exhibet aliis, qualis est. Ex parte vero ejus, cui debetur, ordinantur duæ virtutes, scilicet Gratitudo, seu gratia, qua vicem rependimus pro acceptis beneficiis; et Vindicatio, qua pro malis illatis servato legitimo ordine pœna authori infligitur. Est autem aliud debitum morale minus necessarium, sine quo morum honestas stare potest: et ad hoc reddendum duplex ordinatur virtus: Amicitia scilicet, qua dictis, factisve quis se alteri gratiosum amabilemque exhibet; et Liberalitas, qua ultro bona sua aliis moderate largitur. De his omnibus, ut verbo dicamus.

In primis Religio *a relegendo* dicta, ut vult Cicero, eo quod ea, quæ sunt Divini cultus, relegat et inculcet, vel secundum Augustinum à *reeligendo*, quod per eam reeligamus Deum, quem per peccatum amiseramus; vel tandem, ut etiam deducit idem Augustinus, a *religando*, eo quod nos uni vero Deo liget ac jungat: Definitur a Cicerone, *Virtus, quæ superiori cuidam naturæ, (quam divinam vocant) curam, cæremoniamque, vel cultum affert*: seu melius secundum Theologos, *Quæ debitum cultum Deo tribuit, tanquam primo rerum omnium principio*; cultum, inquam, cum quadam submissione, ac propriæ dependentiæ protestatione, tum interioribus actibus, tum exterioribus signis. Hujus virtutis actus sunt, primo Devotio, quæ est quædam promptitudo et alacritas voluntatis ad ea, quæ Dei sunt, ac ad ipsius cultum spectant. Secundo Oratio, quæ est petitio decentium a Deo, seu desiderii coram Deo explicatio ad aliquid ab eo impetrandum. Tertio Adoratio, quæ est ho-

nor externo corporis gestu exhibitus. Quarto Oblatio, quæ res sensibiles Divino cultui mancipat, cujus sacrificium quædam species est, superadditque simplici oblationi immutationem rei, quæ offertur, ad protestandum Dei in omnia summum dominium. Quintum Votum, quod proprie significat, non solum simplex propositum, sed promissionem, qua homo se Deo ad aliquid præstandum obligat. Sexto Juramentum, quod est invocatio Divini testimonii, seu attestatio Divini nominis ad fidem faciendam. Septimo tandem Laus Divini nominis, quæ per sermonem Dei excellentiam dilucidat.

Pietas definitur a D. Augustino lib. 83. qq. quæst. 83. ex Cicerone, *Virtus, per quam sanguine conjunctis, patriæque benevolis officium, et diligens tribuitur cultus.* Unde primo respicit patrem, et matrem tanquam conjunctiores. Secundo patriam, quæ nos, parentesque continet. Tertio consanguineos, quibus ratione parentum conjungimur.

Observantiam definit ex eodem Cicerone S. Augustinus, *Virtutem, per quam homines aliqua dignitate antecellentes, cultu quodam et honore dignantur.* Hæc inter virtutes maxime necessaria ad servandam subordinationem inter homines, in primis quidem respicit personas, quæ nobis ex officio præsunt, scilicet superiores; sed præterea extenditur ad omnes, virtute, sapientia, dignitate, aut aliqua alia dote veneratione digna insignes. Comprehendit autem varios gradus pro merito personarum, quas respicit, sed præcipue obedientiam respectu superiorum, quæ nos ad eorum implenda mandata exactos efficit.

Veritas, seu Veracitas, est virtus, qua nos tales dictis, factisque exhibemus, quales re ipsa sumus. Hæc virtus non modo ad humanum convictum omnino necessaria est, cum sine illa nulla fides stare possit, sed etiam adeo efficax ad conciliandum aliorum amorem, ut adnotante Aristotele Rhetor. 2. cap. 4. etiam eos, qui vitia sua ingenue fatentur, amemus.

Gratitudo definitur ex Cicerone, *Virtus; in qua amicitiarum, et officiorum alterius memoria, remunerandique voluntas continetur.* Hujus virtutis tria munera recenset D. Thomas. Primo beneficium agnoscendum. Secundo pro eo gratias agere. Tertio retribuere loco et tempore pro facultate recipientis.

Vindicatio definitur a Cicerone, *Virtus, per quam vis, aut injuria, et quidquid obscurum est, defendendo, aut ulciscendo propulsatur.* Hæc virtus magna cautela indiget, cum ab ea in vitium facilis, lubricusque sit gradus. Ejus enim munus est modum statuere in rependendis injuriis, quæ repensio in primis si fiat animo nocendi alteri, etiam qui injuste nobis nocuit, manifeste est contra charitatem, cujus est velle, ac procurare bonum etiam inimicis. Præterea si fiat propria, privataque authoritate, est vitiosa, quia vindictæ executionem Deus sibi reservavit, juxta illud: *Mihi vindicta, et ego retribuam*, et ideo non pertinet ad privatas personas, sed ad ipsum Deum, et ad eos, qui locum Dei tenent in republica, apud quos residet publica authoritas, quique ob id gladium portant, ut ait Apostolus. Unde hujus virtutis objectum est vindicta a legitimo judice requisita, non animo nocendi, sed vel studio repetendi honorem injuste ablatum, vel amore illius honestatis, quæ splendet in punitione malefactoris, cui per se convenit et debetur pœna, sicut benefactori gratia; ut sic servetur ordo, in quantum qui per culpam ab ordine recti prolapsus est, ad illum per pœnam suo modo revocatur. Attamen quemadmodum virginitas conjugali continentiæ præstat, ita et condonatio injuriæ præ virtute vindicationis longe commendatur: non enim tenemur injuriarum propriarum ultionem prosequi, ideoque ad exemplum Salvatoris eas ultro remittere laudabilius est, si nihil exinde mali emergat.

Liberalitas est virtus, qua homo fit pecuniarum, aliarumque rerum pecunia æstimabilium bene profusivus. Quippe in tali largitione excessus esse potest vel nimia parcitate, vel immoderata prodigalitate; ideoque, ut decenter fiat, eget virtute liberalitatis. Ad hanc virtutem tres cautiones exigit Cicero. Prima est: *Ne obsit benignitas, et iis ipsis, quibus benigne videbitur fieri, et cæteris.* Secunda, *Ne benignitas major sit, quam facultas.* Tertia, *Ut beneficium non sine delectu tribuatur.* Ut enim ait Ennius,

Benefacta male locata, malefacta arbitror.

Amicitia duobus modis sumi potest. 1. Strictius, pro affe-

ctu quodam benevolo ad alios, qui est cum reciprocatione. 2. Latius pro affabilitate, qua aliquis in exteriori conversatione ad omnes sese amicabiliter habet. Primo modo amicitia videtur magis aliquid consequens virtutem, ut dicit D. Thomas 2. 2. quæst. 23. ar. 3. ad 4. Nam, ut ipse ait ibidem, *non habet rationem laudabilis, et honesti, nisi ex objecto, secundum quod scilicet fundatur super honestatem virtutum.* At secundo modo amicitia constituit specialem virtutem. *Cum enim*, ut ait 2. 2. quæst. 114. ar. 1. *Virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem in ordine consistit. Oportet autem, hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione, tam in factis, quam in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat ut decet; et ideo oportet, esse quandam specialem virtutem, quæ hanc convenientiam ordinis observet. Et hæc vocatur amicitia, seu affabilitas.*

ARTICULUS TERTIUS

DE TEMPERANTIA, ET VIRTUTIBUS SUB EA CONTENTIS.

Ut Prudentia rationem in agendis regit, Justitia voluntatem in operationibus ad alterum perficit, sic Temperantia illam partem appetitus nostri, quæ *concupiscibilis* dicitur, moderatur. Unde ordinem ipsarum potentiarum secuti, postquam de duabus primis virtutibus egimus, nunc dicendum de temperantia, ac de Fortitudine deinceps articulo sequenti.

Temperantiæ elogia nemo unquam omnia complectetur. Hæc optima generis humani commensalis est, corporis et animæ salus, honestatis, dignitatisque hominis supra pecudes vindex, delectationum noxiarum rigida propulsatrix, innocentium vero æqua dispensatrix et veluti sal, quo conditæ sapiunt, et a putredine præservantur, passionum importunissimarum domitrix: *in qua*, ut ait Ambrosius 1. Offic. cap. 43. *maxime honesti cura, decorisque consideratio spectatur et quæritur*, quam Græci, *Sophrosynem*, quasi *servatricem Prudentiæ* appellant; unde ab Homero expressius dicitur *Salva prudentia;* a Pytha-

gora vero, *Robur animæ;* a Socrate, *Fundamentum virtutis;* a Platone, *Omnium bonorum ornamentum.* Dupliciter sumi potest. Primo paullo latius pro animi moderatione actiones omnes ad quandam temperiem reducente: et sic non una virtus est, sed modus quidam in omni virtute imbibitus. Secundo specialiter, pro illo habitu, quo temperate nos habemus in usu delectabilium sensibilium: et sic specialem virtutem constituit inter alias cardinales repositam.

Definitur Temperantia a Cicerone lib. 2. de Invent. *Rationis in libidinem, atque alios non rectos impetus animi* (qua parte scilicet rapitur ad sensibiles voluptates) *firma et moderata dominatio.* Paullo latius vero 3. Tusculan. *Moderatrix omnium commotionum.* Ab Aristotele 3. Ethic. cap. 15. *Mediocritas in voluptatibus corporalibus;* seu Virtus, secundum quam modus ponitur in perceptione voluptatum corporalium, id est, ad corporis conservationem pertinentium, quales sunt voluptates tactus et gustus. Ut enim ibidem observat Aristoteles, cum duo genera sint delectationum, quatenus quædam ad animum pertinent, ut delectatio honoris, scientiæ cupiditas, discendi studium; quædam vero ad corpus, ut delectatio cibi, et potus, primæ ad temperantiam proprie non attinent, sed solum secundæ, scilicet corporales ac sensibiles. Imo in corporalibus cum quædam sint, in quibus aliquid spiritualitatis relucet; quæque proinde soli homini propriæ sunt, ut delectatio, quæ percipitur ex florum, pulchrarumque rerum aspectu, ex musico concentu, ex suavitate odorum, hæ non pertinent directe, ac primario ad temperantiam, sed solum illæ, quæ pure corporeæ sunt, quæque corporeo contactu percipiuntur, nobisque cum pecudibus communes sunt, scilicet voluptates gustus et tactus, quas idem Aristoteles vocat *serviles et belluinas.*

Verum pro luculentiori hujus virtutis explicatione, aliquid de partibus ejus tum integralibus, tum subjectivis, tum potentialibus est attingendum.

§. 1.

De Partibus Integralibus et Subjectivis Temperantiæ.

Ut a partibus integralibus Temperantiæ incipiamus, duas assignat D. Thomas *Verecundiam*, et *Honestatem*. Verecundia ex Damasceno est timor turpis actus, confusionisque ex illo provenientis. Non est proprie virtus, sed potius quædam passio, bona tamen ac laudabilis. Nam timere turpitudinem, exprobrationemque eam consequentem est bonum, eo quod fundetur in amore boni honesti. Unde verecundia non cadit, nec in pessimos, nec in optimos: in pessimos quidem, quia turpia non amplius apprehendunt ut mala, nec proinde ex illis afficiuntur timore: in optimos vero, quia cum longe sint ab omni actu turpi, nihil in se habent, de quo verecundentur.

Honestas sumitur dupliciter. Primo objective, pro ipsa scilicet pulchritudine ac formositate spiritualis rei, petita ex commensuratione ad regulas rationis; in quo sensu D. Augustinus lib. 83. qq. quæst. 30. dicit, *Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem.* Cujus vim incredibilem ad incendendos animos celebrans Cicero lib. 2. Tuscul. *Sumus*, inquit, *natura studiosissimi, appetentissimique honestatis: cujus si quasi lumen aliquod aspexerimus, nihil est, quod, ut eo potiamur, non parati simus et ferre et perpeti.* Hoc modo sumpta honestas non est pars temperantiæ, sed omnis virtutis objectum. Secundo formaliter pro amore talis pulchritudinis spiritualis; et sic sumpta specialiter pertinet ad temperantiam, ut pars ejus integralis.

Ratio, cur Verecundia et Honestas ponantur partes integrales temperantiæ, reddi potest ex D. Thoma 2. 2. qu. 143. ar. 1. *Quia Temperantia inter virtutes vindicat sibi quendam decorem, et vitia intemperantiæ maxime turpitudinem habent.* Unde perfecte firmetur in hujus virtutis actu, necesse est, ut turpitudinem, exprobrationemque refugiat, quod fit per verecundiam, quæ proinde, ut ait Ambrosius lib. de Officiis, cap. 45. *jacit fundamenta temperantiæ;* decorem vero, pulchritudinem spiritualem in moderatione corporalium voluptatum, ut sydus quoddam in tenebris, præclarius fulgentem amet et amplectatur, quod fit per honestatem.

Partes subjectivæ Temperantiæ, seu species ejus, quatuor enumerantur; Abstinentia, Sobrietas, Castitas, et Pudicitia.

Ratio hujus divisionis est ex eodem D. Thoma, quia species alicujus virtutis attenduntur juxta diversitatem formalem materiæ, circa quam versatur. Est autem Temperantia circa illas delectationes sensibiles, quæ ad naturæ conservationem pertinent, quæ dividuntur in duo genera. Quædam enim ordinantur ad conservationem individui per nutrimentum; et in his quantum ad cibum est Abstinentia, quantum vero ad potum Sobrietas. Quædam vero ordinantur ad conservationem speciei per generationem, et in his quantum ad principalem actum est Castitas; quantum vero ad quosdam actus præambulos, aut circumstantes, ut sunt oscula, tactus, amplexus, aspectus libidinis incentivi, est Pudicitia. De his ut speciatim dicamus -

Abstinentia est virtus moderatrix cupiditatum, voluptatumque, quæ circa esculenta versantur. Ad quam vero mensuram taxetur modus in cibis constituendus, luculenter explicat S. Augustinus lib. de Moribus Ecclesiæ cap. 21. his verbis: *Habet vir temperans in hujusmodi rebus vitæ regulam in utroque testamento firmatam; ut eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet; sed ad vitæ hujus, atque officiorum necessitatem quantum satis est usurpet, utentis modestia, non amantis affectu.* Et lib. 10. Confess. cap. 31. *Hoc me*, inquit, *docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam.*

Sobrietas est virtus moderatrix affectus et usus cujuscumque potus inebriare valentis. Ad hanc enim virtutem spectat, non solum valetudini corporis consulere in moderatione talis potus, sed specialiter mentis serenitati præcavere.

Si autem quæras, cur sobrietas censeatur specialis virtus ab abstinentia distincta, cum cibus et potus eodem modo delectent, ac nutriant? Resp. cum D. Thoma 2. 2. quæst. 149. ar. 2. quia ubi est speciale bonum rationis, ibi specialis constitui debet virtus illius boni custos. Cum igitur potus inebrians speciali modo aliis alimentis minime communi, bonum rationis perturbet, ejus organum subvertendo, ideo specialem exigit virtutem, a qua ejus usus temperetur.

Castitas est virtus moderatrix illius concupiscentiæ, quæ

est circa actum propagandæ speciei destinatum. Hæc virtus tam excellentior est, ac pulchrior, quanto ille affectus est insolentior, fortior, ac rationis minus audiens. In illa enim ob id præclarius elucet ordo, vigor, imperiumque rationis supra insanientem appetitum. Dividitur in Castitatem specialiter dictam, et Virginitatem. Castitas specialiter dicta est, quæ solum coercet impetum ad delectationes illas illicitas, licitas vero moderatur, ut fiant, fine, modo, tempore, aliisque servandis servatis: potestque dividi in Juvenilem, quæ legitimas nuptias exspectat; Conjugalem, quæ nuptiis moderate utitur; et Vidualem, quæ pro illo statu se continet. At vero Virginitas est heroica quædam castitas ita concupiscentiam domans, ut ne licitarum quidem voluptatum experientiam voluntariam ei concedat, ut sic abdicatis omnibus carnis illecebris, ac delectationibus, curisque ex illis consequentibus, Divinis commodius, liberius, expeditiusque animus vacet. Unde ad Virginitatis virtutem tria requiruntur. 1. Integritas corporis, omnis voluntariæ delectationis, quæ ex actu generationis causatur, expers. 2. Propositum mentis ab hac delectatione perpetuo abstinere se eligentis. 3. Bonus finis, propter quem talis carentia, quæ de se nullam honestatem dicit, eligatur. Unde S. Augustinus lib. de Virginit. cap. 8. *Nec nos*, inquit, *hoc in virginibus prædicamus*, *quod virgines sunt*, (id est fœcunditatem omnem abdicant, spontaneamque sterilitatem corporis eligunt) *sed quod Deo dicatæ pia continentia virgines sunt*, id est, in finem religionis et divini cultus a nuptiis se abstinent.

Pudicitia est virtus moderatrix quorundam actuum minus principalium ad prædictam concupiscentiam pertinentium, ut sunt oscula, tactus, aspectus, amplexus, sermones lascivi, etc. Non est tamen juxta D. Thomam specialis virtus a castitate distincta, sed solum eandem castitatem exprimens, quatenus versatur circa circumstantias aliquas. Siquidem omnes illi actus libidinosi antecedentes, ac concomitantes principaliorem, eadem regula, ob eundem finem, ac eodem modo a ratione coercentur. Dicitur autem *Pudicitia* a pudore, eo quod de his actibus, etiam dum licite fiunt, honestus animus maxime verecunde-

tur, tum quod minus rationi subjaceant; tum quod in eis homo ad conditionem brutorum proximius accedat.

§. II.

De Partibus potentialibus Temperantiæ.

Cum proprius character virtutis Temperantiæ sit appetitum refrænare ac coercere, ne prorumpat immoderate in hæc sensibilia bona, in quæ propendet, principalis quidem virtus, quæ nomine *Temperantiæ* intelligitur, id, quod in hac materia præcipuum est ac difficillimum, sibi moderandum assumit, tanquam proprium objectum, delectationes scilicet ad individui conservationem et speciei propagationem pertinentes, quarum ad trahendum affectum, turbandamque rationem insignis est vehementia. Quæ vero virtutes affectuum nostrorum impetum minus ex se vehementem coercent ac moderantur, habentur pro partibus potentialibus Temperantiæ, seu pro virtutibus ei adjunctis.

Hæ vero virtutes adjunctæ tres enumerari possunt, scilicet, *Continentia*, *Mansuetudo*, *Modestia*. Cujus divisionis ratio est, quod cum temperantia versetur circa difficiliores motus appetitus retinendos, eæ virtutes tanquam minus principales ei adjunguntur, quæ moderationem adhibet in aliqua minus difficili materia, et appetitum prorumpentem in quædam bona minus efficacia ad ipsum rapiendum refrænant. Hoc vero tripliciter contingit. Uno modo in ipsis motibus voluntatis commotæ ex impetu passionis; nam propter connexionem voluntas nata est moveri, ac sollicitari motibus appetitus sensitivi: et ad hoc ponitur *Continentia*, ex qua fit ut licet homo immoderatas passiones patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alio modo in motibus appetitus paullo vehementioribus, ac rationem conturbantibus, quales sunt motus iræ, appetitusque vindictæ; qui licet non ita diuturni, importuni, et illecebrosi sint, ac motus libidinosi, subito tamen impetu rationem obnubilant, voluntatemque fortiter impellunt: et pro his moderandis ponitur *Mansuetudo*. Tertio modo hæc refrænatio fieri potest in motibus pa-

cationibus, ac rationi vicinioribus, quales sunt amor excellentiæ, gestus corporis, etc. et pro his ponitur *Modestia*, quæ hic paullo generalius usurpatur pro moderatione cujuscumque motus sive interioris, sive exterioris, in quo et vehementia minor existit, et cum ratione major connexio relucet. De his ut singillatim dicamus -

Continentia hic sumitur, non generaliter pro retractione appetitus ab eo omni, in quod immoderate tendit; nec pro virtute appetitum a libidinosis delectationibus coercente, quo pacto coincidit cum castitate; sed specialiter pro habitu residente in voluntate, eamque adversus passionum insurgentium impetus ita obfirmante, ut quantumvis intumescant, non trahatur ab illis in pravum consensum. Hæc non censetur perfecta, sed solum dimidiata virtus: quia virtutis est opus perfectum facere, quod tamen continentia non facit. Hæc enim obfirmat quidem voluntatem contra rebellantes passionum motus, non tamen eos, ne immoderate insurgant, coercere sufficit; ideoque non plene subjicit appetitum rationi, sed solum ex duobus principiis, quæ concurrunt ad actum, principalius, scilicet voluntatem, in officio continet; minus principale vero insanire permittit.

Mansuetudo est virtus iræ moderatrix. Verum quia in ira duo sunt, motus iræ, ac vindicta inflicta, hæc virtus duas sub se continet; alteram, quæ interiorem iræ motum moderatur, et ad illam redigit mediocritatem, quæ rationi congruit; et hæc retinet nomen commune Mansuetudinis, vocaturque præterea *Mititas*, seu *Lenitas*. Alteram vero, quæ externam vindictam, seu pœnam ob injuriam infligendam temperat, quantum justitia sinit, vocaturque *Clementia*. Hanc definit Seneca, *Temperantiam animi in potestate ulciscendi;* seu *Moderationem aliquid ex pœna debita remittentem. Quod*, inquit D. Thomas 2. 2. quæst. 157. ar. 3. ad. 3. *provenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud, quod potest alium contristare.*

Modestia, prout hic paullo latius sumitur, definiri potest, Virtus, qua quis in motibus internis et externis, exteriorique apparatu modum conditioni suæ consonum tenet, unde dicitur

modestus, quasi *modum tenens* aut *in modo stans*. Dividi potest in Humilitatem, Studiositatem, Modestiam morum, Eutrapeliam, et Modestiam cultus. Hujus divisionis ratio est, quia ea, in quibus moderandis mediocris tantum difficultas existit, quæque proinde ponuntur objectum modestiæ, sunt quatuor. Primum est motus animi ad quandam excellentiam, et circa illud ponitur *Humilitas*, cujus est ita moderari appetitum, ut in affectu, amoreque excellentiæ suam sortem non excedat. Secundum est desiderium eorum, quæ pertinent ad cognitionem, et circa illud ponitur *Studiositas*, quæ opponitur *Curiositati*, efficitque, ut appetitus moderate se habeat in discendo. Tertium autem pertinet ad corporales motus et actiones, ut scilicet decenter et honeste fiant, tam in his quæ serio, quam in his, quæ ludo aguntur. Pro seriis ponitur *Modestia morum*, cujus est debitam gravitatem apponere gestibus, nutibus, aliisque motibus exterioribus. Pro ludicris vero ponitur *Eutrapelia*, cujus est temperatam festivitatem, lepiditatemque miscere in ludis, jocis, aliisque, quæ relaxandi animi gratia fiunt. Quartum demum pertinet ad exteriorem cultum et apparatum; et circa illud versatur *modestia cultus*, cujus est in exteriori ornatu modum statuere, ut et fastus vitetur, et decorum tamen observetur.

ARTICULUS QUARTUS

DE FORTITUDINE, VIRTUTIBUSQUE SUB EA CONTENTIS.

Superest, ut de fortitudine dicamus, quæ irascibilem appetitum perficit, ac rationi commensurat. Hæc virtus, licet nobis ordinem potentiarum observantibus ultimo reponatur loco, dignitate tamen Temperantiam antecedit, quippe cum sit Heroum propria dos, ac præcipuum decus, oppressorum opitulatrix, publici boni munimentum, virtutum omnium armigera, *quarum*, inquit Valerius maximus lib. 3. cap. 2. *ponderosissima vis, et efficacissimi lacerti in fortitudine consistunt.*

Definitur a Cicerone 2. de Invent. *Considerata periculorum susceptio et laborum perpessio;* vel ut habet 4. Tuscul. *Scien-*

tia perferendarum rerum; seu *Affectio animi in patiendo, ac perferendo summæ legi parens sine timore;* vel, ut idem ibidem habet ex Chrysippo, *Constitutio stabilis judicii in eis rebus, quæ formidolosæ videntur, subeundis et repellendis.* At Aristotele vero 3. Ethicorum cap. 9. *Mediocritas inter timorem et præfidentiam constituta*, id est, Virtus, quæ in metu et audacia moderandis posita est. Quemadmodum enim Temperantiæ est appetitus impetum, quo in bona sensibilia irruit, frænare et ad mediocritatem reducere; sic proprius Fortitudinis character est, eum in malis arduis ac periculis ita confirmare, ut non succumbat, nec a bono rationis recedat, sed, prout recta ratio jubet, sese habeat.

Huic virtuti duo actus assignantur, *aggredi* scilicet et *substinere.* Primus admirabilior, splendidior, honorabiliorque videtur; sed secundus ut difficilior, sic præstantior est, et in quo veræ, germanæque virtutis opera impensius adhibetur. Ratio est, quia aggressio, iræ, audaciæque stimulis incitatur, et excellentiæ cujusdam, quæ in hoc actu relucet, illecebris nutritur, et spe victoriæ confortatur, ne deficiat, ab ipso vero periculo satis reprimitur, ne immoderato impetu, nimiaque animositate irruat. At vero in substinendo animus his omnibus solatiis, subsidiisque destitutus, sola virtutis firmitate, ne succumbat, fulcitur; solo boni honesti amore stabilitur; solo rationis vigore erigitur. Adde præterea, quod aggressio fit repentino impetu, respicitque malum absens; perpessio vero durabili conatu cum præsente malo luctatur.

Quantum ad partes Fortitudinis, nullæ subjectivæ illi assignantur, sed ipsa censetur species atoma, eo quod circa materiam admodum specialem versetur, id est, circa mortis pericula adeunda, maximosque dolores substinendos. Partes vero quasi integrales quatuor habet, scilicet *Magnanimitatem*, *Magnificentiam*, *Patientiam*, et *Perseverantiam.* Cum enim duos actus habeat, scilicet aggredi animose, et constanter substinere, ut primus integre, perfecteque fiat, duo requiruntur, scilicet magnitudo quædam animi, quam præstat *Magnanimitas*, et magnorum externa executio, quæ pertinet ad *Magnificentiam.* Ut vero malâ perfecte substineantur, duo etiam con-

currere debent. Primo, ut animus magnitudine mali non frangatur; et hoc pertinet ad *Patientiam*. Secundo, ut diuturnitate ejusdem mali non fatigetur; et hoc pertinet ad *Perseverantiam*.

Porro eædem virtutes prædictæ, quæ, dum attingunt materiam fortitudini propriam, versanturque circa gravissima pericula, habentur quasi partes integrales fortitudinis; in quantum versantur circa pericula minoris momenti, sunt distinctæ virtutes, fortitudini adjunctæ tanquam partes ejus potentiales. Unde ut de illis quidpiam speciatim dicamus -

Magnanimitas, ut ex ipsa voce patet, est quædam animi magnitudo, et quasi dilatatio, seu extensio ad magna et ardua; ideoque definiri potest, *Virtus inclinans ad magna et heroica in omni genere virtutum*. Unde idem objectum, quod ut bonum ad specialem virtutem attinet, sub ratione magni, ardui, sublimisque ad Magnanimitatem trahi potest. Imo quia honorabilia quæcumque ad virtutem attinent, ideo non in solis virtutibus, sed in aliis honorabilibus rebus, quæ vel virtutis materia esse possunt, ut dignitates ac functiones; vel ejusdem virtutis quadantenus præmia sunt, ut honor, fama, gloria, etc. magnitudinem convenientem operari, pertinet ad magnanimitatem.

Hujus vero virtutis characteres et munia cum præclare describat Aristoteles 4. Ethic. c. 7. et 8. non abs re fuerit quædam ex illo hic apponere. Primus ergo Magnanimi character est, *Dignum se magnis existimare*, supposito tamen merito, alioquin, ut observat Aristoteles, non magnanimitas erit, sed stoliditas. Secundus, *Magnis honoribus, et qui a viris probis deferuntur, moderate delectari: illos vero, qui a vulgo, et ob res parvas, deferuntur, contemnere:* quippe cum sint infra ejus meritum. Tertius, *In prosperis et adversis æquanimem, ac moderatum se præbere:* Magnanimus enim de celsitudine animi sui utriusque fortunæ vicissitudines, tanquam de cœlo nubes, despicit, proindeque illis non movetur. Quartus est, *Queribundum ac supplicem non esse:* Hoc enim animi dejecti, oppressique indicium est. Quintus, *Accepta beneficia cumulatius reddere:* Nam magnanimus dare mavult, quam accipere, quia il-

lud melius, majusque est. Sextus, *Vix quemquam rogare.* Tum quia paucis eget, eaque, quæ ab hominibus dari possunt, non magni facit. Tum quia non vult aliis debere. Septimus, *Ad magnos magnum se præbere: erga mediocres vero moderatum*, ut Deum scilicet imitemur, *qui humilia respicit, et alta a longe cognoscit.* Octavus est, *in amore et odio, dictis et factis apertum esse*, Timentis enim est, et de claritate, honestateque illorum, quæ agit, diffidentis, latere velle. Nonus est, *Non meminisse malorum et injuriarum:* Quippe, inquit Aristoteles, *Viri magnanimi non est memorem esse, præsertim vero malorum, sed ea potius pro nihilo putare.* Decimus est, *Non multis se ingerere, sed cessatorem et cunctatorem esse, nisi ubi de magnis agitur;* Magnanimus enim studet magnis, quæ rara sunt. Undecimus, *Non facile admirari:* nihil enim ei magnum est. Duodecimus, *Motum tardum habere, vocem gravem, orationem stabilem ac sedatam. Neque enim*, inquit Aristoteles, *festinare solet is, qui paucis rebus studet, neque vehementer contendit, cui nihil magnum esse videtur: propter has causas autem et vox acuta, et celer ingressus esse solet.*

Si vero quæras, qua ratione stare possint hæc omnia cum virtute humilitatis, cui e diametro videtur opponi? Respondeo ex D. Thoma 2. 2. quæst. 129. ar. 3. *Quod in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit, quod homo se magnis dignificet, secundum considerationem donorum, quæ possidet ex Deo. Sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit, quod ad perfectæ virtutis opera tendat. Et similiter dicendum de usu cujuslibet alterius doni, puta scientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit, quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter magnanimitas contemnit alios, secundum quod deficiunt a donis Dei, non enim tantum eos appretiatur, quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, et superiores æstimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei.* Ex quo concludit, *quod magnanimitas et humilitas non sunt contrariæ, quamvis*

in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversam considerationem.

Ex hac S. Thomæ doctrina haberi potest, has duas virtutes, Magnanimitatem, et Humilitatem, etsi e diametro opponi videantur, mirum in modum tamen consentire, haberique posse, ut duos polos, quibus vita præclara et optima verti debet. Nempe dum recogitamus, quam ex nobis nihil simus, quamque nihil nobis debeatur, innasci debet affectus quidam modestus, ex quo, ut ex fonte quodam, effunditur moderatio in omnia vitæ officia, qua de manu Dei læti et grati suscipimus etiam minima beneficia, qua leniter et placide subtractionem eorum ferimus, qua sorte nostra contenti vivimus, qua ferocientem arrogantiam radicitus extirpamus. Sed rursus cum in mentem venit, ad quam magna nos vocaverit Deus, quam capacem et amplum animum nobis indiderit, quam modica sint hæc peritura comparatione bonorum æternorum, ad quæ geniti sumus, emergit alius quidam excelsus, ac splendidus affectus, ex quo, ut proprio fonte, effunditur quidquid germanæ magnitudinis splendet in actionibus, quo humana despicimus, ad ampla et illustria erigimur, servilis abjectique animi labem expungimus, in omnibus nos Deo Patre dignos Filios exhibere conamur.

Magnificentia, ut ipsum nomen sonat, est magnarum rerum factiva. Unde differt a Magnanimitate, quod ista quidem animum ita obfirmet, ut tendat constanter ad ardua et sublimia: illa vero ipsum roboret in executione magnarum rerum. Cicero eam definit lib. 2. de Invent. *Rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione cogitatio, atque* (quod ei principalius competit) *administratio.* Porro cum res illæ exteriores splendidæ, ac magnæ, sine magnis sumptibus constare nequeant, magnificentia versatur circa magnos sumptus, roboratque animum, ne metu impensarum in executione deficiat.

Patientiam definit Cicero, *Honestatis, aut utilitatis causa, rerum arduarum, ac difficilium voluntaria et diuturna perpessio.* Hujus enim virtutis munus est sic obfirmare animum, ut in rebus molestis perpetiendis non succumbat, nec nimium deji-

ciatur, aut a bono rationis recedat. Verum cum dilatio magni boni affligat animum, eique molesta sit, expectatio quoque bonorum futurorum ad patientiam attinet, quæ ob id etiam Longanimitas nuncupatur.

Perseverantia definitur, *In ratione bene considerata stabilis et perpetua perpessio.* Cum enim animus non solum gravitate molestiarum frangatur, sed etiam diuturnitate cujuscumque ardui fatigetur, præcipue quia et ipse instabilis est, ac vicissitudinis amans; eget quadam virtute, qua roboretur, ac stabiliatur in arduis diuturnis; et hæc est Perseverantia.

An sit actus fortitudinis, in quibusdam casibus sibi ipsi mortem inferre, olim inter Antiquos celebris quæstio fuit, quæ modo nulla esse potest inter christianos, cum lege divina vetitum sit homicidium, ac qui seipsum occidit, homicida manifeste sit. Unde S. Augustinus de Civit. Dei lib. 1. cap. 20. *Restat*, inquit, *ut de homine intelligamus illud, quod dictum est, Non occides; nec alterum: Ergo neque te; neque enim aliud, quam hominem occidit, qui seipsum occidit.* At quæri potest, an etiam naturali rationi, proindeque fortitudini in ordine naturali spectatæ, id repugnet? (1).

---

(1) Stoicorum *doctrina olim erat, sapientem si occasio ferat, seipsum enecare posse, dummodo patriæ, amicorumque id exigant emolumenta; vel etiam si nimio quis fiat dolori obnoxius, sensuum usu destitutus, aut morbo laboret incurabili. Exemplo suo id confirmavit* Zeno, *Stoicorum Parens.* Cum abiret a schola, *ut habet Laertius*, offendit, digitumque perfregit. Manu vero terram ferlens dixit illud ex Niobe — Ecce adsum, quid me vocas? Continuoque se strangulans interiit.

Stoicorum crudelitatem imitati sunt Donatistæ Circumcelliones, licet nomine gauderent christiano: quorum insaniam atque perfidiam describens S. Augustinus Epist. 88. al. 68. vivunt, *inquit*, ut latrones, moriuntur, ut Circumcelliones, honorantur, ut Martyres.

Fructus tandem precipuus, quem instaurata tandem Classica litteratura, seu potius Paganismus redivivus protulit ætati nostræ perniciosum, suicidium est a Pufendorfio, Montesquieu, Coccejo, ac ab impio Auctore Systemæ Naturæ modo dolose modo aperte, ac inverecunde propugnatum.

CONCLUSIO

Legi naturali repugnat occisio sui ipsius; nec proinde actus fortitudinis esse unquam potest, sed furoris, aut ignaviæ.

Probatur prima pars contra Stoicos tribus S. Thomæ rationibus 2. 2. qu. 65. art. 5. Primo: *Quælibet res naturaliter se ipsam amat, et ad hoc pertinet, quod conservat se in esse, et corrumpentibus resistit, quantum potest: Ergo quod aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, et contra charitatem, qua quilibet debet se ipsum diligere, proindeque contra naturalem legem et charitatem.*

Secundo. *Quælibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis. Unde in hoc, quod seipsum interficit, injuriam communitati facit.* Ea ratione utitur Aristoteles 1. Ethic. cap. ultimo.

Tertio. *Vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et Dei potestati subjectum; et ideo qui seipsum vita privat, in Deum peccat. Sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum, cujus est servus; et sicut peccat ille, qui usurpat sibi judicium de re sibi non commissa.* Quam rationem naturali lumine ipse Cicero perspexit, ac in somnio Scipionis sic exprimit: *Piis omnibus retinendus est animus in custodia corporis, nec injussu ejus, a quo ille est nobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum assignatum a Deo defugisse videamini.* Eadem ratione usus est Plato in Phædone. (2).

Id enim, neque melius ab eis expectandum erat, ut ultimo in seipsos crudeles se haberent: nam, abnegata omni spe vitæ futuræ venter horum Deus, et gloria in confusione ipsorum.

(2). *Insigniores Gentilium philosophi, si quos supra enumeravimus excipias, suicidium ceu vilem animi depressionem insectantur, ac vituperant. Quibus adnecti possunt præscriptæ apud Romanos leges, penæque injunctæ; quarum una ea erat, ut* homicida sui insepultus abjiceretur, *ut videre est apud*

Secunda pars sequitur ex prima. Nam cum virtutis actus consistat in commensuratione ad regulam, seu legem; actus naturali legi repugnans, quæ est morum in ordine naturali spectatorum regula, non ad virtutem, sed ad vitium pertinet. Cum itaque occisio sui ipsius repugnet legi naturali, nec ad fortitudinem, nec ad aliquam virtutem spectare potest; sed vel ad furorem, cum quis impotenti concitus impetu in hoc facinus prorumpit; aut si sedato animo fiat, ad fugienda quædam mala, quæ quis ferre nequit, ad ignaviam pertinet. Ut factum Democriti, qui seipsum sponte inedia peremit, ut decrepitæ senectutis incommoda effugeret. Item Lucretiæ, quæ se gladio peremit, ut illati stupri infamiam dilueret. Attici Pomponii, qui insanabili morbo laborans, itidem inedia sponte periit. Catonis, qui se occidere maluit, quam Cæsari victori subesse, etc. Ut enim ait S. Thomas 2. 2. quæst. 64. ar. 5. *Quod aliquis sibi ipsi inferat mortem, ut vitet mala, habet quidem quandam speciem fortitudinis, propter quod quidam seipsos*

Grutherium de jure Manium *lib. 1. c. 10. Plinius item refert lib. 36. c. 15. Tarquinium Priscum in Quirites suicidas statuisse, ut eorum corpora crucibus figerentur a feris, et volucribus dilaceranda.*

Jurisconsulti nonnulli, qui vitam sibi obtruncabant, leges etiam eludebant, ut eorum testamenta quæ jure nulla erant valida haberentur. Sed causam tanti sceleris innuit Tacitus, doctrinam nempe Stoicorum, et Epicureorum, qua illi imbuti erant; omnia *nempe*, necessitate volvi; et non initia nostri, non finem, non denique esse diis curæ; *quæ causa eadem est, quæ hodiernos non paucos ad tantum scelus impellit, quasi ad* unicum desperationis remedium, naturæ necessitate consultum, *ut habet impius Auctor Syst. Nat.*

Falsus itaque Montesqueius, qui, suicidium apud Romanos *ait*, fuisse educationis effectum, processisseque ex eorum cogitandi modo, et consuetudinibus, *nisi de Zenonis, aut Epicuri sectatoribus intelligatur. Falsus item in eo quod asserit de Anglis*, suicidium esse apud eos effectum infirmitatis, seu pendere ex physico machinæ statu. *Quid tantopere nostris hisce temporibus corporalis hæc infirmitas valet, retroactis vero sæculis, tum cum Anglia Catholicam se profitebatur, non valebat? Idem clima, temperamentum idem, idemque locus: sed tunc vere Christiana, modo Stoica, et Epicurea. . . .*

interfecerunt, æstimantes seipsos fortiter agere. Non tamen est vera fortitudo, sed magis quædam mollities animi non valentis mala substinere.

Objic. 1. Homicidium naturali legi repugnat, quatenus est contra justitiam, Sed qui se occidit, sibi non est injurius, cum volens id faciat; volenti enim non fit injuria: Ergo id non repugnat legi naturali.

Resp. Cum S. Thoma quæst. cit. ad 1. *Homicidium esse peccatum, non solum quia contrariatur justitiæ, sed etiam quia contrariatur charitati.* Unde peccat, qui se occidit, non quod in seipsum injustus sit, sed quod contra naturalem charitatem agat. At ex eodem ibid. et quæst. 59. ar. 3. ad 2. aliunde etiam peccat contra justitiam, quatenus injuriam facit, non sibi proprie, sed civitati, cujus pars est, et Deo, cujus est servus et creatura. Sicut de Christiano fornicante ait Apostolus, Deo esse injurium, quia templum Dei, id est, proprium corpus Deo per baptismum consecratum, violat.

Instabis. Licet vitare majus malum, minore malo; ut membrum amputare, ad salvandum corpus; Sed quandoque homo per occisionem sui ipsius vitat majus malum, ut miseram vitam, insaniam, stuprum, etc. Ergo ei licet seipsum perimere ad vitanda hujus vitæ pejora morte mala. Imo ad adeundam feliciorem vitam, ut ille Cleombrotus Ambraciosa, qui ut citius ad beatorum cœtum perveniret, cum nihil ei accidisset adversi, e muro se in mare adjecit, lecto Platonis libro de Immortalitate Animorum; aut potius cujusdam Hegesiæ, quo hujus vitæ mala, et alterius bona ita pathetice describebat, ut prohibitus sit a rege Ptolomæo illa in Scholis dicere, quod multi his auditis mortem sibi ipsi consciscerent, ut refert Tullius 1. Tuscul.

Resp. Cum. S. Thoma quæst. cit. *Quod homo constituitur Dominus sui ipsius per liberum arbitrium et ideo licite potest de seipso disponere, quantum ad ea, quæ pertinent ad hanc vitam, quæ hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus de hac vita ad alium feliciorem non subjacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ; et ideo non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorem transeat vitam.* Itaque, inquit Cicero

Tuscul. 1. *Vir sapiens lætus quidem ex his tenebris in lucem illam*, alterius nempe vitæ, *excedit. Nec tamen illa vincula carceris ruperit: (leges enim vetant) sed tanquam a magistratu, aut aliqua potestate legitima, sic a Deo evocatus, atque emissus exibit; vetat enim dominans in nobis Deus, injussu hinc nos suo demigrare.* Hæc ille, et præclare quidem.

Similiter, ut pergit S. Thomas, *nec cuiquam licet se occidere, ut quaslibet miserias præsentis vitæ evadat. Quia ultimum malorum hujus vitæ est mors: et ideo inferre sibi mortem ad alias hujus vitæ miserias evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitationem. Nec etiam licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum. Tum quia in hoc sibi homo maxime nocet, quod sibi adimit necessarium pœnitentiæ tempus. Tum etiam, quia malefactorem occidere non licet, nisi per judicium publicæ potestatis. Similiter non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur: quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum. Non enim est crimen mulieris per violentiam violatæ, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus, nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit. Similiter nulli licet seipsum occidere ob timorem, ne consentiat in peccatum: quia non sunt facienda mala, ut eveniant bona, vel ut vitentur mala, præsertim minora et minus certa. Incertum enim est, an aliquis in futurum consentiat in peccatum. Potens enim est Deus hominem quacumque tentatione superveniente liberare a peccato.*

Dices. Samson seipsum interfecit, ut habetur Jud. 16. qui tamen connumeratur inter Sanctos. Hebr. 11. Apollonia sponte in rogum irruit. Pleræque Christianæ feminæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, ut Pelagia cum filiabus, quas S. Ambrosius lib. 3. de Virgin. memorat, ut impudicos persecutores fugerent, in altum fluvium irruisse. Item Razias quidam 2. Machab. 14. seipsum interfecit, *eligens nobiliter mori potius, quam subditus fieri peccatoribus, et contra natales suos injuriis agi.*

Resp. Cum S. Thoma loco cit. et S. August. 2. de Civit. cap. 21. hæc facta fuisse interiori quodam Spiritus Sancti instinctu; nec enim aliter excusari possent. Et quidem de Samsone

ita censendum. Item de iis feminis, quas Ecclesia, ut sanctas colit. De Razia vero, cum ejus facinus eo instinctu factum non constet, *Magnum fuit*, inquit S. Augustinus Epist. 61. *nec tamen bonum*. Quippe fortitudinis speciem, non rectitudinem habuit, ut ipse ait: *Scriptum est, quod voluerit nobiliter mori. sed nunquid ideo sapienter?*

Repones. Potest homo manifesta adire pericula, ex quibus, evidenter videt, se non emersurum, propter bonum publicum: Ergo seipsum etiam interficere, saltem propter bonum publicum.

Resp. Neg. consequentiam. Nam qui adit periculum, non se ipsum interficit: sed cum id exigit officium et virtus, actionem per se bonam facit, cui per accidens adjungitur ejus mors ab alia causa illata. Porro non est contra virtutem, sed ei congruit, recte operari etiam propriæ vitæ periculo. At propter nullum bonum licet, male facere, ut facit, qui jus in propriam vitam usurpat, seipsum perimendo.

ARTICULUS QUINTUS

DE CONNEXIONE VIRTUTUM.

Primates illæ quatuor virtutes, quæ a nobis singulis Articulis explicatæ sunt, aliquando sumuntur ab Authoribus pro quibusdam generalibus conditionibus ad quodcumque perfectum virtutis opus concurrentibus, ita ut discretio pertineat ad Prudentiam, rectitudo ad Justitiam, moderatio ad Temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem. Et in hoc sensu manifestum est, illas virtutes esse connexas. Tum quia perfectum virtutis opus debet esse discretum, rectum, moderatum, et stabile. Tum etiam quia firmitas animi non habet laudem, rationemque virtutis, si sit sine moderatione, rectitudine, et discretione. Et eadem ratio est de aliis. Sed præterea, eædem virtutes sumi solent magis proprie pro specialibus habitibus, quorum quilibet sibi proprium vindicat objectum, circa quod affectum rectificet. De virtutibus illis hoc modo sumptis egimus præcedentibus Articulis; et nunc de iisdem quæritur, utrum sint connexæ, ita ut una sine altera non possit haberi.

Observandum, quod virtus in duplici statu haberi potest, *perfecto* scilicet, et *imperfecto*. Virtus in statu imperfecto dicit

aliquam inclinationem in nobis existentem ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit a natura, sive ex assuetudine; sed quæ inclinatio sit, vel debilis et crebris obnoxia tentationibus; vel fortis quidem, sed per prudentiam, quæ est virtutum moralium anima, non satis regulata. Exemplum primi est in eo, qui incipit virtutem colere. Talis enim post unum, aut alterum actum, sentit quidem in se inchoari virtutis habitum, sed qui adhuc tener est, et ad plenæ virtutis maturitatem non attingit. Exemplum secundi est in eo, qui vel naturali pronitate, vel longa assuetudine in bono cujusdam virtutis solidatus, prudentiæ discretione hunc affectum non regit. Id videre est in Paulo nondum a Christo vocato, qui Mosaicæ legis observationibus bonis, et piis imbutus, summo religionis zelo eas propugnabat, et bene. Postea vero propalato Evangelio culpabilis ignorantiæ tenebris involutus, amisso prudentiæ regimine, laudabilem zelum in perniciosum furorem commutavit. Virtus in statu perfecto est, quæ utraque ista dote præstat, perfecta scilicet subjectione ad prudentiam, et stabili firmitate contra omnes tentationes; seu, ut definit D. Thomas, *quæ inclinat in bonum opus bene agendum.*

CONCLUSIO

Virtutes morales in statu quidem imperfecto non connectuntur invicem, bene tamen in statu perfecto.

Prima pars conceditur ab omnibus, et manifeste patet. Videmus enim etiam in hominibus perditissimis aliquod imperfectæ virtutis vestigium relucere; eumque, qui injustus est, aliquando temperatum se præbere in voluptatibus, vel fortem in periculis.

Secunda vero et præcipua pars receptissima semper doctrina fuit, tum apud Patres Ecclesiæ, tum apud antiquos Philosophos, licet eam Scotus negaverit.

Probari autem potest primo authoritate. Tum D. Ambrosii super Lucam cap. 6. *Connexa*, inquit, *sibi sunt, concatenatæque virtutes, ita ut, qui unam habeat, plures habere videa-*

tur. Tum S. Augustini 6. de Trinit. cap. 4. *Virtutes*, inquit, *quæ sunt in anima humana nullo modo separantur ab invicem.* Tum Gregorii 21. Mor. dicentis: *Quod una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta.* Unde Cicero 2. Tuscul. *Si unam*, inquit, *virtutem confessus es, te non habere, nullam necesse est, te habiturum.*

Probatur 2. ratione D. Thomæ 1. 2. quæst. 65. ar. 1. Perfecta virtus esse nequit sine perfecta prudentia; Sed perfecta prudentia secum importat omnes virtutes morales: Ergo virtutes morales invicem ita connexæ sunt, ut una sine omnibus perfecte haberi non possit. Major patet. Nam prudentia est regula virtutis moralis, quæ dicitur *Habitus electivus prout prudentia dictaverit*, qua proinde remota omnis bona inclinatio imperfecta est, ut patet in zelo Pauli ante conversionem, in generositate Alexandri, in constantia quorundam Hæreticorum. Minor vero probatur. Principium, quo fundamentaliter nititur perfecta prudentia, est appetitus perfecte rectificatus circa fines; Sed appetitus non potest esse perfecte rectus circa fines, nisi adsint omnes virtutes morales: Ergo nec perfectam fundare prudentiam. Minor patet. Nam omnes virtutes concurrunt ad integram appetitus rectitudinem, quæ proinde claudicat, si unica deficiat. Major vero declaratur. Prudentia enim, ut supra dictum fuit, est recta ratio agibilium; Atqui ratio non potest esse recta circa agibilia, nisi appetitus sit recte affectus circa fines: Ergo prudentia fundamentaliter nititur appetitu perfecte rectificato circa fines. Declaratur minor. Quia agibilia, seu eligibilia dependent ab intentione finis, sicut in speculativis conclusiones dependent a principiis: nam sicut adhæremus conclusionibus propter principia, ita et eligimus agibilia propter intentionem finis: Ergo sicut ratio non potest recte se habere circa conclusiones, nisi intellectus bene se habeat circa principia, ita et in practicis eadem ratio recta esse non potest circa agibilia per prudentiam, nisi appetitus bene se habeat circa fines per alias virtutes, quæ rectificant ejus intentionem, quælibet circa proprium bonum.

Responderi potest cum Scoto, Prudentiam non esse unicum habitum, sed plures partiales. Unde potest esse prudentia

particularis perfecta circa castitatem, sine prudentia circa materiam justitiæ.

Sed contra. Nam (præterquam quod falsum est, habitum prudentiæ multiplicari, juxta multiplicationem materiæ aliarum virtutum) quælibet virtus perfecta necessario exigit prudentiam fundatam in appetitu circa omnem materiam moralem rectificato: Ergo nulla responsio. Probatur antecedens. Judicium enim prudentiale circa materiam cujuscumque virtutis potest corrumpi a quocumque pravo affectu: Ergo ut tale judicium sit perfectum, virtusque per ipsum regulata censeatur perfecta, debet supponere appetitum omni ex parte rectum. Consequentia patet. Nam perfecta virtus debet excludere omne corruptivum, et regulari per judicium perfectum. Antecedens vero probatur, tum ratione, tum inductione. Ratione quidem: quia materiæ morales sunt ita inter se connexæ, ut frequentissime invicem concurrant, defectusque unius redundet in aliam. Inductione vero. Sic enim videmus, mitem ex libidine fieri crudelem; ut David mitissimus ob amorem Bethsabeæ maritum ejus neci exposuit. Sic quotidie judex circa justitiam bene affectus, sed pecuniarum avidus, a recto judicio muneribus deturbatur: unde munera dicuntur *excæcare oculos sapientum*. Sic mulier pudica, sed ambitiosa, metu infamiæ potest effici adultera, ut Lucretia, quæ, teste Livio, mortis metu non fracta, timore infamiæ victa consentit adulterio. Sic fortis, sed voluptuosus, potest emolliri voluptatum illecebris, ut patet in Annibale, quem non Romana virtus, sed Campaniæ deliciæ fregerunt. Et apud poetas Hercules ipse Omphalæ Lydiorum Reginæ amore captus, fertur, ejus jussu lanificio dedisse operam; et qui Mundi terror fuerat, istius mulierculæ indignationem formidasse: Ergo, ut prudentia sufficiat ad perfecte regulandam quamlibet virtutem, debet fundari in appetitu omni ex parte recto, et contra cujuslibet vitii impugnationes obfirmato; sicut urbs, ut sit perfecte secura, debet claudi muris nulla ex parte hostibus apertis.

Objic. 1. Impossibile est, ut homini occurrant objecta omnium virtutum: Ergo impossibile est, ut omnes acquirat; proindeque si connexæ sint, nullam perfecte habere potest. Probatur antecedens in paupere, cui non occurrit objectum liberali-

tatis et magnificentiæ. In felice, cui nullum patientiæ objectum sese offert. In innocente, cui pœnitentiæ materia non suppetit, etc.

Resp. cum D. Thoma, materiam præcipuarum virtutum, et omni statui communium facile nobis occurrere; imo sæpe in unico negotio virtutum principalium objecta conglobari possunt. Quantum vero ad illas virtutes, quarum materia non occurrit nisi in certo statu, vel sufficiunt actus conditionati ad eas, quantum necesse est, ut cæteræ perfectæ sint, acquirendas; vel certe ad id satis est ipsa dispositio subjecti, quatenus aliquis in omni materia virtutum proprio statu congruentium versatus, modico exercitio alias excellentiori statui convenientes acquireret, si ad illum statum transferretur, (illud enim habere videmur, quod in promptu est, ut habeamus) vel demum, si tales virtutes statui alicujus repugnent, ut virginitas conjugato, innocentia lapso, etc. hæ non intelliguntur cum aliis formaliter connexæ.

Instabis. Potest homo unam virtutem studiose colere, v. g. castitatem: Ergo eam perfecte acquiret sine aliis.

Resp. Illam virtutem tamdiu imperfectam fore, quamdiu deerunt aliæ, propter rationem jam dictam: quia scilicet poterit corrumpi per tentationes aliorum vitiorum. Ut patet in muliere casta, sed avara, quæ a castitatis bono pecuniæ aviditate retrahi potest.

Urgebis: Ergo virtutes debent simul acquiri.

Resp. simul acquiri, non quantum ad substantiam, sed quantum ad statum. In quantum scilicet appetitus circa cæteras bene affectus, dum circa ultimam recte disponitur, in aliis ex consequenti perficitur: sicut urbs muris optimis clausa, sed ex una parte aperta, fit perfecte secura, dum ille aditus occluditur.

Objic. 2. Sequeretur ex illa sententia, prudentiam simul esse priorem, et posteriorem omnibus aliis virtutibus; Atqui hoc dici non potest: Ergo. Probatur sequela. Nam virtus perfecta supponeret prudentiam perfectam, et prudentia perfecta supponeret alias virtutes perfectas.

Resp. Prudentiam actualem, seu, ut loquitur Cajetanus, *in fieri*, præcedere omnes alios habitus virtutum, habitum vero

perfectum prudentiæ, seu *prudentiam in facto esse*, præcedi ab aliis habitibus virtuosis. Nam ex naturali lumine synderesis, et innato amore honestatis, formatur prudentiale judicium, quo regulantur actus appetitus, a quibus generantur virtutes morales. Deinde vero postquam appetitus habitualiter rectificatus est, fit capax fundandæ prudentiæ perfectæ, cujus proinde habitus ultimus omnium perficitur.

Objic. 3. Nec scientiæ, nec artes, nec vitia sunt connexa: Ergo nec virtutes morales.

Resp. Nego paritatem. Vitia enim sunt defectus rationis; defectus autem non sunt connexi, sed plerumque inter se oppositi, ut patet in avaritia, et prodigalitate. Scientiæ vero, et artes sunt circa materias disparatas, et in una simplici mensura non conjunctas, ideoque separatim haberi possunt.

Sed de virtutibus, ac de morali doctrina, quatenus lumine naturali constare potest, hactenus satis. Nunc pergendum ad ultimam Philosophiæ nostræ partem.

QUARTA PARS

PHILOSOPHIÆ

METAPHYSICA

PRÆFATIO

Commendatam a S. Thoma et Aristotele Methodum secuti, hanc nobilissimam et omnium principem Philosophiæ partem postremo adeundam loco reservavimus, quod ea sit humanæ sapientiæ culmen et apex, ad quam proinde homo rite non ascendit, nisi aliis partibus emensis. Tum vero quia hujus vitæ felicitas quadantenus sita est, cum Deum contempletur; felicitas autem, cum sit omnium finis, ultima obtinetur. Tum demum, quia hæc facultas respicit objectum abstractissimum, proindeque postremo loco contemplandum. Hæc vero, etsi latissime pateat, intra limites satis angustos a nobis concludetur, quod ea, quæ hic tractari possent, partim Logica præoccupaverit, partim in aliis Philosophiæ partibus explicata sint, partim vero Theologiæ reserventur.

QUÆSTIO PROŒMIALIS

De ipsa Metaphysica, ejusque divisione

ARTICULUS UNICUS

Metaphysica græce dicitur, quasi latine *Transnaturalis*, quod res supra naturam sensibilem positas contempletur, nempe rationes et affectus omni Enti, sive creato, sive increato, sive materiali, sive spirituali communes. Hinc *Primæ Philosophiæ* nomen etiam obtinuit, quod non modo cæteras ejus partes dignitate antecedat, sed etiam prima earum principia, supremasque rerum rationes complectatur, adeoque ad illam cæterarum omnium rationes et principia, veluti rami ad truncum tandem reducantur: quam ob causam cæterarum princeps jure habetur, ac domina, quod si quid in earum principiis ambiguum sit, ad supremum ejus tribunal discutiendum, ac confirmandum pertineat; dicitur demum *Theologia naturalis*, quod sola de Divinis rebus, quantum naturali lumine sciri possunt, ex professo pertractet. Itaque *Metaphysicæ* nomine intelligitur Facultas, quæ de rebus supra sensum et materiam positis, seu sola mentis acie perceptis, naturali lumine discurrit. Hæc ut uberius explicentur -

PRIMA CONCLUSIO

Existit Metaphysica.

Probatur. Metaphysicæ nomine censetur ea facultas, qua communes entis rationes, ac res supra sensum et materiam positæ cognoscuntur; sed existit talis cognitio: Ergo et Metaphysica. Minor declaratur. Etsi nostra omnis cognitio a sensu, proindeque rebus corporeis, ortum ducat, mens tamen in ipsis

sensibilibus rationes omni enti communes percipit, et ab iis, quæ rebus corporeis propriæ sunt, discernit; atque ita seorsum de illis ab his abstractis potest discurrere, ut de ratione *Entis* ut sic, ejusque propriis affectionibus, unitate, bonitate, veritate, essentia, existentia, actu, potentia, etc. Atque inde assurgit ad cognitionem substantiæ immaterialis, plerarumque illius proprietatum: Ergo in nobis existit cognitio communium entis ut sic affectionum, ac rerum a sensu et materia secretarum.

Obji. Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu; Sed res supra sensum positæ nusquam fuerunt in sensu: Ergo nec sunt in intellectu, proindeque nulla earum in nobis esse potest cognitio, atque adeo nec Metaphysica.

Resp. Distinguo majorem: nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu; ut cognitum a sensu, nego; ut inclusum in sensus objecto, vel ex eo deductum, concedo. Solutio constat ex dictis.

Instabis. Objecti cognitio ejus speciem supponit; Sed nulla in nobis est species substantiæ immaterialis: Mens enim nostra intelligit per species a phantasmatibus abstractas, quæ solum sunt rerum corporearum: Ergo non datur in nobis cognitio rerum immaterialium, proindeque nec Metaphysica, saltem circa illas; ut in cæco, non est scientia colorum.

Resp. Distinguo majorem: objecti cognitio eius supponit speciem, ab obiecto ipso semper *impressam*, nego; ex his saltem, quæ ab aliis objectis impressæ sunt, *deductam*, concedo. Fateor itaque, rerum spiritualium species ab iis impressas mentem non habere, ut contendebant Platonici: ex iis tamen, quæ a rebus corporeis abstractæ menti imprimuntur, ipsa deducit eas, quibus spiritualia cognoscit: idque tribus fere modis. Primo per depurationem, et remotionem; quatenus indita sibi vi mens in objecto sensibili rationes altiores ab inferioribus contrahentibus ac imperficientibus secernit, puta rationem substantiæ a corporeitate, Entis a dependentia, etc. et sic format speciem entis independentis, ac incorporei. Secundo quasi per additionem, quatenus remotis imperfectionibus, dispersas in objectis perfectiones colligit in una altiori ratione modo quodam excellentiori: et sic inquit S. Th. 1. p. q. 13. ar. 1. *Deus co-*

gnoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiæ et remotionis. Tertio per analogiam, quatenus mens ex suî ipsius cognitione in cognitionem aliarum pure spiritualium rerum ducitur: atque ita speciem quandam sibi efformat.

SECUNDA CONCLUSIO

Metaphysica est facultas ab aliis distincta.

Probatur. Facultates per objecta distinguuntur; Sed Metaphysica et aliæ distincta objecta respiciunt, hæ enim particularia objecta quædam habent, Logica ens rationis tantum, Physica ens mobile; Moralis ens morale: Mathematicæ, quantitatem; nec ad communes omni enti rationes excurrunt; Metaphysica vero ens ipsum et rationes omni enti communes contemplatur. Ergo est ab aliis distincta.

Confirmatur. In moralibus præter particulares virtutes, datur superior alias dirigens, nempe Prudentia; in Sensibus, præter particulares sensus, datur sensus communis; in Artibus, præter inferiores, datur superior, quæ altiores faciendorum rationes respicit, cæterisque imperat: Ergo et in speculativis dari debet superior scientia, quæ rationes et veritates altissimas contempletur, ac inferiores confirmet et illustret: et hæc est Metaphysica, quæ se habet ad alias facultates speculativas, ut prudentia ad virtutes; sensus communis ad particulares; ars superior et architectonica ad inferiores.

Obji. Metaphysica est concreta aliis scientiis: Ergo non ab iis distincta. Probatur antecedens. Nam cum duo Metaphysicam spectent, ens ut sic, ejusque divisio in decem suprema genera, et cognitio Dei quantum ex sensibilibus cognosci potest, consideratio entis ut sic, ejusque in decem suprema genera divisio pertinet ad Logicam; ad Physicam vero Dei cognitio ex sensibilibus parta: unde etiam de primo Motore, ejusque infinitudine, et æternitate.

Resp. Nego antecedens. Ad probationis primam partem, distinguo: consideratio entis ut sic, ejusque in decem genera divisio spectat ad Logicam; quoad *ordinem et dispositionem*, con-

cedo; quoad *quidditatem*, nego. Logici quidem est res omnes, quo commodius ab apprehensione percipi queant, in certas classes disponere; atque hoc modo agit de omni Ente, illudque in decem suprema genera, rursusque hæc genera in suas species disponit. At non item ejus est Entis naturam ac proprietates, uti nec Prædicamentorum, discutere; quippe id vim ejus principiorum excedit: unde si id fiat a Logico, non tamen ex ipsius Logicæ munere; nam altiorem scientiam spectat, nempe Metaphysicam.

Secundam partem itidem distinguo: Cognitio Dei ex sensibilibus spectat ad Physicam, *ut est principium motus*, et ex sensibilibus sub ratione mobilium spectatis innotescit, concedo; *ut est primum essendi principium*, et ex sensibilibus spectatis sub ratione entis participati ac dependentis innotescit, nego. Physica enim eo quidem nos ducit, ut sciamus esse aliquem primum motus corporei principium incorporeum, qui re ipsa Deus est. At ibi sistit, nec ejus naturam, attributaque discutit cum pleraque sint, quæ nullum dicunt ordinem ad motum sensibilem. Metaphysica vero ex intimis et altissimis entis principiis Dei, ejusque attributorum notitiam longe diversam ac pleniorem eruit.

TERTIA CONCLUSIO

Objectum materiale Metaphysicæ est Ens reale ut comprehendit creatum et increatum, substantiam et accidens. Formale vero est communis ratio entis abstracti ab materia. Conclusio supponit, quæ de objecto dicta sunt in Quæstione proœmiali Logicæ.

Probatur prima pars. Materia scientiæ sunt res de quibus agit; Sed de his omnibus pertractat Metaphysica: Ergo sunt ejus materiale objectum.

Dices. Etiam agit de Ente rationis.

Resp. Distinguo: primario ut de propria materia, nego; secundario ut de umbra materiæ suæ, concedo. Per se enim agit de vero Ente, at veluti per accidens de Ente illo fictitio et adumbrato, seu de non ente ad modum entis apprehenso. Unde ad propriam ejus materiam non spectat, ut nec falsa numina ad materiam Theologiæ, licet de iis possit agere.

Probatur secunda pars. Formale objectum scientiæ est ea ratio, quam in sua materia scientia per se considerat; Sed in ente creato et increato, substantia, accidente, etc. Metaphysica proprie considerat rationes abstractas ab omni materia, alias vero materiæ concretæ permittit inferioribus scientiis: Ergo ratio entis abstracti a materia est ejus formale objectum.

Obji. Scientia debet agere de omni specie contenta sub objecto, alias illud non plene explicaret, ut Physica agit de omni ente mobili, ejusque speciebus; Sed Metaphysica non agit de omni specie entis contenti sub ente ut sic, alias nulla præter eam esset scientia: Ergo non est ejus objectum.

Resp. Distinguo majorem: scientia debet agere de omni specie contenta sub ejus objecto, *quatenus subest rationi formali*, quam in objecto considerat, concedo; *quatenus extra eam excurrit*, nego. Nulla enim scientia fertur extra rationem suam formalem. Porro ratio formalis, quam sibi peculiariter in rebus assumit Metaphysica, est ratio entis abstracti a materia: unde hanc in omni re considerat, sed non alias, quæ inferioribus scientiis propriæ sunt, proindeque omnia quidem considerat, sed non sub omni ratione: sicut sensus communis omnia sensibilia attingit, at non sub omni ratione, sed solum sub ratione sensibilis ut sic. Unde dantur aliæ scientiæ particulares præter Metaphysicam, sicut et alii sensus præter communem.

Obj. Metaphysica agit de quantitate, quæ est quid materiale: Ergo non abstrahit a materia.

Resp. Distinguo: agit de quantitate: *ut est affectio corporis et materiæ*, nego; *ut modus accidentis ut sic*, concedo. Agit enim de ipsa ratione accidentis, quam in suos modos dividit, eosque explicat per generalia essendi principia; non vero per principia propria entis materialis et sensibilis, quod spectat ad Physicam. Aliquando tamen Metaphysicus excurrens extra propria fertur ad aliena; et sic usurpat objecta aliarum scientiarum, at non ex munere Metaphysicæ.

Ex his constat 1. Metaphysicam esse speculativam, quia tota in contemplatione rerum abstractissimarum versatur, et ne quidem de operatione cogitat. 2. Esse Sapientiam, quia respicit causas et rationes altissimas. Solum ambigi posset, utrum sit

proprie, ac generice scientia, id est, cognitio certa et evidens per demonstrationem acquisita.

QUARTA CONCLUSIO

Metaphysica est proprie scientia, seu cognitio demonstrativa.

Probatur. Etenim procedit immediate per prima, et universalissima principia, ac ex iis evidentes, plerasque deducit conclusiones circa proprietates entis, ac res divinas.

Obji. Scientia est cognitio clara et evidens: Sed res divinas clare non cognoscimus: Mens enim hominis ad eas se habet, ut oculus Noctuæ ad Solem, ex Aristotele: Ergo Metaphysica, saltem quatenus Deum spectat, non est scientia.

Resp. Distinguo minorem: Divina clare non cognoscimus; *quoad quid est*, concedo; *quoad an est*, nego. Clare enim demonstratur, et Deum esse, et æternum, immutabilemque esse; at quid sit Deus, quid æternitas, quid immutabilitas, obscure admodum cognoscimus: et hoc sensu loquitur Aristoteles.

Instabis. Scientia est cognitio rerum per causas; Sed Dei, ac divinarum rerum non sunt causæ: Ergo nec scientia.

Resp. Distinguo: non sunt causæ *essendi*, concedo; *cognitionis*, nego. Nam ex quorumdam principiorum præcognitorum cognitione ducimur in cognitionem circa divina. Quamquam etiam et essendi causæ sunt virtuales divinorum, quatenus unum attributum est causa virtualis alterius, ut immutabilitas æternitatis.

DIVISIO METAPHYSICÆ

Cum Metaphysica versetur circa Ens a materia abstractum, ac ex universalibus essendi rationibus entium immaterialium cognitionem derivet, apte dividi potest in duas partes, quarum prior Ens in communi, ac rationes ejus universales explicet, possitque adeo dici *Metaphysica universalis*, seu, *Ontologia*, id est Scientia entis; Altera de rebus a materia re ipsa sepa-

ratis disputet, nempe de Deo, Angelis et Anima separata; dicique possit *Metaphysica particularis*, ac proprie *Theologia naturalis*. Utramque partem duabus complectemur Disputationibus, quarum prior erit De Ente ut sic; Posterior vero De Rebus a materia separatis, seu De Deo, Angelis, et Anima separata. Addemus appendicem de Ente Rationis.

DISPUTATIO PRIMA

DE ENTE IN COMMUNI

Quæ de Ente in universum dicenda occurrunt, ea commode reducuntur ad tria capita, quæ totidem complectemur Quæstionibus. Prima erit, De Principiis Entis. Secunda, De ipso Ente. Tertia, De Proprietatibus Entis. Hic agi posset De Causis Entis; item de ejus Divisione in decem Prædicamenta, deque iis singulatim: at primum confecimus in Physica; alterum vero in Logica.

QUÆSTIO PRIMA

De Principiis Entis.

Principium definit S. Thomas 1. p. q. 33. ar. 1. *A quo aliquid procedit.* Aristoteles vero 5. Metaph. cap. 1. *Primum, unde aliquid est, aut fit, aut cognoscitur.*

Hinc tria distingui solent principiorum genera, nempe *Compositionis*, *Generationis*, et *Cognitionis.* Principia compositionis sunt, ex quibus res constituitur; Generationis vero, quæ ad ejus productionem concurrunt; Cognitionis demum, quæ ad ejus notitiam ducunt. De principiis generationis dictum est in Physica. Superest hic agendum de principiis cognitionis (1)et com-

(1) *Rectissime D. Th. 1. p. q. 85. a. 3. ad 4. principia* cognitionis *distinguit a principiis* essendi, *ab iis nempe, quæ rem in quodam existentium, vel certo rerum genere constituunt.* Non autem est necesse, *inquit,* quod omne, quod est principium cognoscendi, sit etiam principium essendi, cum quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. *Profecto cum cognoscimus causam per effectum, causa non recipit* esse *ab effectu: similiter, cum accidentia nos ducunt in cognitionem substantiæ, accidentia illa non sunt principia, quæ substantiam constituunt in genere talis substantiæ.*

positionis Entis. Quod quatuor conficiemus Articulis. In 1. agemus De Principiis cognitionis. In 2. De Principiis Entis in genere. In 3. et 4. De iis in particulari.

ARTICULUS PRIMUS

DE PRINCIPIIS COGNITIONIS.

Principium cognitionis est, cujus cognitio in alterius cognitionem ducit. (1) Duplex est, Incomplexum, et Complexum. Principium incomplexum est aliquod simplici apprehensione cognitum, ex quo ducimur in aliorum cognitionem: sic signa ducunt in cognitionem significati; termini rite percepti in cognitionem propositionis, quæ iis constat, ac ideo *per se nota* dicitur, quod ex suis terminis clare perceptis innotescat. De iis dictum in Minore Logica. Principium complexum est propositio, ex qua altera innotescit; eaque proprie principium dicitur, cum adeo clara et evidens est, ut probatione non egeat; sin minus, principii rationem proprie non habet. Hæ propositiones dicuntur *Effata*, *Axiomata*, *Dignitates*, *Prima Principia*, ac in practicis *Maximæ*. (2).

---

(1) *Cum duplex sit in nobis potentia cognoscens* sensus, *et* Intellectus, *duplex etiam notari debet cognitionis principium sensitivum, et intellectivum. Nam principium, juxta D. Th. est id*, a quo aliquid procedit *vel secundum potentias, vel secundum quatuor causas. De sensitivis cognitionis principiis, hic non loquimur; cum satis pateat, ea complexa non esse; nam sensus non componit, sed res earumque qualitates, cum suis notis individualibus tantum percipit: sed sermo est de principiis cognitionum intellectivis, ut infra paullo diffusius.*

(2) *Plurima principia, vel propositiones hujusmodi enumerantur, ut 1.* Nihili nullæ sunt proprietates. *2.* Ex nihilo nil fit. *3.* Nemo dat, quod non habet. *4.* Nihil potest esse suipsius Causa. *5.* Qui dat esse, dat consequentia ad esse. *6.* Totum est majus sua parte. *7.* Quæ conveniunt uni tertio, conveniunt inter se. *8.* Propter quod, unumquodque tale, et illud magis. *9.* Operari sequitur esse. *10.* Infinitum a finito comprehendi non potest. *Hæc, et alia hujus tenoris principia, firmitatem, certitudinem, et evidentiam habent, ut a nemine, intellectis termi-*

Verum, cum omnis multitudo ad unitatem reducatur, quamquam plura sint hæc principia, unum tamen in iis esse oportet simpliciter primum, in quod alia resolvantur, eoque nitantur; illud vero nullo altero. Hic quæritur, quodnam illud sit.

CONCLUSIO

Primum cognitionis principium complexum illud est: Impossibile est, idem simul esse et non esse. *Ita Aristoteles 4. Metaph. c. 4. S. Thomas 1. 2. qu. 94. ar. 2.*

Probatur. Primum Principium est, quod ita certum et notum est, ut a nullo aut non intelligi, aut negari possit; ita primum, ut nullum prius supponat; ita firmum, ut in eo cætera nitantur, ut recte ait Aristoteles 4. Metaphys. c. 3. Sed huic omnes hæ dotes insunt. (1) Nam 1. ita notum et certum est, ut a quovis statim intelligatur, cum constet terminis omnium communissimis: nec ab ullo negari possit, cum fundetur in distinctione entis a non ente, quam inficiari nemo potest. 2. Ita primum est, ut nullum supponat, a quo probari queat, cum eo nitatur ars syllogistica, et cujusvis alterius propositionis veritas: unde eo perempto, omnis probationis firmitas concidit. 3. Demum ita firmum est, ut eo cætera nitantur, ut v. g. *Totum est majus parte*, quia alioquin esset et non esset totum, *Homo est rationalis*, quia alioquin esset et non esset homo: unde ul-

---

nis, negari possint: nullum tamen horum primatum inter cætera habet, sed ab aliquo primario dependet. Sunt denique alia principia, quæ scientia unaquaeque uti prima sibi vindicat, ut Physica, Mathematica, Ethica, Jurisprudentia, Medicina etc, imo, et artes singulæ. Sed prima jure dicuntur in certo quodam genere, minime in sensu universali, et Metaphysico.

(1) *Aliis verbis S. Thomas, loc. sup. cit. tres dotes in primo demonstrationis principio, ex Aristotele notat. 1.* ut circa ipsum non possit errari. *2.* non sit suppositum, *idest nullum aliud supponat principium. 3.* quod adveniat naturaliter: *idest, sit per se notum, nec per acquisitionem seu per demonstrationem habeatur.*

tima probatio est per reductionem ad hoc impossibile : Ergo est primum principium. (1)

Obji. Heraclitus hoc principium negavit, ex Aristotele 4. Metahp. cap. 3. Ergo non est adeo notum.

Resp. Vel ore tenus negasse, non mente; vel, ut existimo verosimilius, non negasse simpliciter, sed in sua hypothesi respectu rerum materialium : nempe censebat Heraclitus, eas continuo fluxu ab *esse* ad non *esse* rapi, adeo ut vel eo momento, quo affirmantur esse, jam non sint, sed ad *non esse* transierint, antequam ipsa figatur cogitatio, atque ita in eadem duratione, quantumvis brevi, qua putantur in esse, sint et non sint, sed non *simpliciter simul.*

Instabis. Propositio simplex, et absoluta est prior modali. (2) Sed hæc propositio : *Impossibile est, idem esse et non esse*, est modalis : Ergo supponit aliquam priorem modalem veram, puta istam, *Ens est id, quod est*, et sic non est primum simpliciter principium.

---

(1) *Diximus supra, duplicem cognoscendi potentiam in nobis reperiri*, sensitivam *unam*, intellectivam *alteram*, *ac non de prima, sed de secunda nos his disceptare. Verum ad præcludenda recentiorum circa principii* contradictionis *primatum subterfugia, dignus est qui audiatur D. Th. 4. Metaph. loc. cit. in quo posita intellectivæ potentiæ duplici operatione miro quodam modo demonstrat hujus principii naturam.* Ad hujus *inquit*, evidentiam sciendum est, quod cum duplex sit operatio intellectus; una qua cognoscit *quod quid est*, quæ vocatur indivisibilium intelligentia; alia quæ *componit, et dividit*; in utraque est aliquod primum. In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet, hoc, quod dico *Ens;* nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur *Ens.* Et quia hoc principium *impossibile est idem esse et non esse simul*, dependet ex intellectu *Entis;* sicut hoc principium *omne totum est majus sua parte*, ex intellectu totius, et partis; ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in *secunda* operatione intellectus, scilicet componentis, et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum, et partes non intelliguntur nisi intellecto *Ente; ita nec* hoc principium *omne totum est majus sua parte*, nisi intellecto prædicto principio firmissimo.

(2) *Quid sit propositio* simplex, *quid* modalis *vide in Log. Min. p. 2. art. 2. §. IV.*

Respond. Distinguo majorem: propositio absoluta est prior modali; *in ratione propositionis*, concedo; *in ratione principii* nego. Nam vel hæc absoluta, *Ens est id, quod est*, ista modali nititur: Si enim possibile esset, *idem esse et non esse*, non certo constaret, *ens esse id, quod est*, cum posset esse etiam id, quod non est.

Urgebis. Affirmativa non probatur per negantem; Sed hæc propositio, *Impossibile est, idem esse et non esse*, est negans: Ergo ea non omnes aliæ probantur.

Respond. Distinguo: affirmativa non probatur per negantem; *directe*, concedo; *indirecte*, seu per reductionem ad impossibile, nego. Nam et syllogismi bonitas, et propositio quævis alia per se nota, si negentur, probantur ultimo per reductionem ad hoc impossibile, *esse simul et non esse.* (1).

Ex his refelli possunt, qui ut hoc tollant, alia afferunt prima principia, ut, *Nihil simul est et non est*: aut, *Quidquid est, quandiu est, necesse est esse.* Aut, *Necesse est, quodlibet esse, vel non.* Aut, *Quodlibet est, vel non est.* Aut, *Impossibile est, simul affirmare et negare, etc.* Nam hæc cum illo coincidunt; aut eatenus constant, quatenus illud involvunt.

At non ferendus hic Cartesius, cum jubet omni alio tantisper seposito principio, ut dubio, Mentem ab eo rerum cognitionem auspicari: *Ego cogito*, ex quo statim inferat: *Ergo ego*

---

(1) *Duplici via Metaphysicus procedit ad probandum, vel improbandum principia minus universalia, de quibus supra p.248 not. 2. ut, et aliarum disciplinarum axiomata: vel arguendo nempe ab incomodo, sive* ab absurdo, *vel ostendendo definitionem subjecti, et prædicati propositionis per se notæ. Exemplum primi processus habes in eo, qui negaret*, totum esse majus sua parte, *quem sic posses reducendo ad impossibile arguere*: Si totum non esset majus, sed minus sua parte, idem contineretur, et non contineretur a toto; atqui contineri, et non contineri simul, est contradictorium, et impossibile; ergo necesse est, totum, esse majus sua parte. *Exemplum secundi*: Totum dicitur, quod omnes suas partes continet; pars vero, quæ in toto continetur. Sed quod continet, necesse est, esse majus eo, quod continetur, ergo totum est majus sua parte: *et sic in aliis procedendum.*

sum. Nam, ut cætera non urgeam, si cum aliis omnibus nostrum etiam principium mens, ut dubium seponat, dubium quoque erit, an, *quod cogitat, sit, vel non sit.* Posset enim cogitare, et tamen non esse, si possibile foret, *idem esse et non esse.* Itaque vel illud ipsum Cartesii principium, seu potius Enthymema nostro nititur principio. (1).

---

(1) *Cartesius, juxta hodiernos entusiastas libertatis philosophicæ instaurator, juxta cordatos vero omnium hujus ætatis errorum fons, et origo, primum cognitionis nostræ principium posuit propositionem, seu potius illationem hanc.* Ego cogito, ergo sum. *Cum enim vellet severioris, certissimæque sapientiæ studium auspicari, primo de omnibus rebus, quæ certissimæ videbantur, non exclusis Mathematicorum axiomatibus, statuit generale, ac universale* dubium. *Verum Cartesio sic dubitanti, veluti e tenebroso quodam sepulcro emersa, occurrit veritas* una, *eaque* prima, *nempe* se cogitare, *statimque intulit* ergo sum. *Ex hac itaque veluti e primo fonte, cognitiones cæteræ, eæque certissimæ, longa, sed accurata illationum serie deducuntur.*

Statutæ nobis brevitatis limites obstant, ne per singula hujus principii absurditates, et quæ consequuntur paradoxa enucleentur, si uti primum assumatur. Pauca tamen adnotabimus. Et primo præmittendum cum D. Th. 1. p. q. 87. a. 1. quod per actum suum se cognoscit intellectus noster. Uno quidem modo particulariter, secundum quod Sortes, vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc, quod percipit se intelligere, *tunc dicitur, animam se cognoscere per suam præsentiam.* Alio modo in universali, secundum quod naturam humanæ mentis ex actu Intellectus consideramus. *Ad hanc cognitionem obtinendam requiritur subtilis inquisitio. Fortasse Cartesianum hoc effatum in primo cognitionis modo statuendum erit, ne aperta ejus falsitas appareat: at si ita res se habet non negamus animam cognoscere,* se esse, et esse intellectivam *mediante actu intellectus per suam præsentiam, idest per facilem, ac spontaneam reflexionem supra proprium actum. Ex quo sequitur, actum hujusmodi reflexum supra proprium actum non esse, qui primo menti occurrat, sed secundario; nam omnis actus reflexus supponit directum qui præcedat. Etenim, ex D. Th. intellectus noster primo et directe fertur in res positas extra animam, deinde reflectendo supra seipsum intelligit se ad modum aliarum rerum. Principium ergo Cartesianum falsa suppositione vitiatur. Non enim* primo *menti occurrit*

Deinde quid præstat animæ actus ille reflexus cogitationis?

ARTICULUS SECUNDUS

DE PRINCIPIIS ENTIUM CONSTITUTIVIS.

Principia metaphysica entis constitutiva sunt, ex quibus *Ens* ut *Ens* constituitur. Unde a principiis physicis eo distinguuntur, quod hæc solum sint constitutiva cujusdam particularis entis, nempe substantiæ corporeæ, seu entis mobilis; ista vero entis cujusvis, saltem compositi.

Profecto nihil aliud, nisi factum *quoddam singulare, internum, personale, cujus certitudo extra intimiora personæ non excurrit. Ex quo sequitur ex præmissis illud effatum rationem primi habere non posse. Ad principium omnino primum pertinet, non solum esse* certum *sed præterea ut cætera, ab eo suam certitudinem mutuentur. Attamen ex principio Cartesiano nulla veritas firma atque stabilis esse potest, præter certitudinem personalem. Non enim ex eo, quod certus sum* me cogitare, *pari jure certus sum et alios cogitare et corpora revera existere; Deum esse; mathematicorum axiomata esse vera, etc.*

Tandem, ut alia multa omittamus, in facto illo singulari meæ internæ cogitationis, *talis comitatur* certitudo *de ejusdem realitate, ut nullimode sit mihi permissum de ea dubitare. Extat vis quædam inneluctabilis, quæ animum coercet, et quasi dicam violenter impellit ad id ipsum affirmandum. Sed quærimus, unde ea vis? a quo illa procedit, a præcedenti dubio universali? ab ipsa cogitatione? aut ab alia, et quidem fortiori causa præter cogitationem? Si primum, quis non videt ex dubio universali nonnisi dubium oriri posse, et ex negatione negationem? dubitare tunc possem de cogitatione ipsa. Hinc Scepticismus. Si secundum; aut idealismus aut pantheismus; tunc enim cogitatio est sibi ipsi ratio, sibi ipsi necessitas. Si tertium; ecqua erit illa ratio, quæ necessitatem illam causat, nisi impossibilitas conjungendi simul cogitationem, et non cogitationem? ideoque verum illud,* impossibile est idem esse simul et non esse? *revera, si Cartesianum effatum veritatem habet, ab hoc principio dependens certo mutuatur.*

Post Cartesium fuere alii, qui minus, qui magis ab ejus doctrina discesserunt, et primum *cognitionis nostræ* principium *diversimode enunciarunt: prout eorum systemata exposcebant. Leibnitius inter cæteras duo statuit cognitionis humanæ principia prima; principium* contradictionis *supra relatum, pro*

Duo præcipue sunt, *actus et potentia.* Nam ens ut ens fit ex potentia et actu essendi. Et si quæ alia sint, ad hæc, ut communiora reducuntur: ut genus et differentia, *esse* et essentia, natura et subsistentia. Genus enim ad differentiam, essentia ad *esse*, natura ad subsistentiam comparantur, ut potentia ad actum; ac ipsa rursum ex actu, et potentia constitui possunt. Unde actus et potentia per se primo nata sunt ens constituere, neque aliquid datur, quod non sit aut actus, aut potentia, aut ex utroque constitutum. Hæc itaque duo principia hic præcipue sunt explicanda.

Quid et Quotuplex sit Actus.

Actus est perfectio quædam, ut definit S. Thomas 1. p. quæst. 3. ar. 3. Unde *esse actum* est esse perfectionem; *esse in actu* est suam habere perfectionem.

---

veritatibus necessariis; et principium Rationis sufficientis *pro veritatibus contingentibus*, Nihil est, *inquit*, sine ratione sufficienti. *Qui loquendi modus, si obvio sensu accipiatur, a nemine in controversiam adducitur: sed in sensu Leibnitii ab omnibus rejicitur. Norunt omnes, qui abusus apud Leibnitium hujus principii fuerit, tum in determinanda* ratione sufficienti *divinæ voluntatis in creatione rerum, tum humanæ libertatis in suis volitionibus.*

Omittimus, Lokii, Condillaci, aliorumque principia, quorum doctrina vel ad sensismum *vel ad* materialismum *deprimitur: Sed mentionem aliquam merentur duo ævi nostri scriptores. Antonius Rosmini, et Vincentius Gioberti, qui in assignando* primo cognito *nostræ mentis, plurimum decertarunt. Ac Primus quidem contendit*, primum cognitum *esse Ens ideale tantum possibile, quod modo cum lumine naturali intellectus, modo cum ipsa Divina immutabili natura confundit, atque variis verborum ambagibus immiscet. Ejus primaria syntesis seu primum judicium mentis sic potest exprimi: Ens possibile, et commune fit reale et subsistens, in sensationibus animæ.*

Alter vero primum cognitum *posuit, Ens absolutum, et Reale, intuitive et ante omnem reflexionem, a mente apprehensum, in sua infinita activitate qua entia cuncta producit. Hinc ejus Idealis formula est* Ens creat existens. *De utroque philosophio, variæ sententiæ eruditorum prodierunt, de quarum veritate aut sinceritate non est hujus loci, ac temporis disceptare.*

Actus dividitur in *actum purum*, et *actum impurum*. Actus purus est, qui non est admixtus potentiæ. Duobus autem modis actus potest admisceri potentiæ. 1. Quia est actus alicujus potentiæ, ut anima est actus corporis. 2. Quia ipse est in potentia ad ulteriorem actum, ut Angelus est in potentia ad suum *esse*; non enim est suum *esse*. Itaque actus simpliciter purus est, qui nec est alicujus potentiæ, nec ipse est in potentia ad ulteriorem actum. Actus impurus dicitur, qui est admixtus potentiæ; seu qui vel est actus alicujus potentiæ, vel ipse est in potentia ad ulteriorem actum.

Actus impurus dividitur in *actum formalem*, et *actum essendi*, seu in actum *essentiæ*, et actum *existentiæ*. Actus formalis est, quo essentia determinatur ad certam speciem rei: unde idem est, ac forma, de qua in physica. Actus essendi est ipsum *esse*, seu existentia.

Dividi etiam solet in *actum primum*, et *actum secundum*. Actus primus est, qui alium non supponit, sed expectat: ut forma substantialis est actus primus; priorem enim non supponit, cum ipsa det primum *esse*. Actus secundus dicitur qui priorem alium supponit, eique accedit, sic operatio est actus secundus; supponit enim formam. Existentia quoque in creaturis comparatur ad formam, ut actus secundus; *esse enim est actualitas omnis formæ*, inquit S. Thomas 1. par. quæst. 3. ar. 4.

Actus primus dividitur in *actum subsistentem et non subsistentem*. Actus subsistens est, qui solus existere potest, ut Angelus et Anima rationalis. Non subsistens vero, qui solus esse nequit, sed solum cum sua potentia, ut forma lapidis, bruti, etc.

Actus subsistens dividi rursus potest in *actum complete subsistentem*, qui ita est in se ipso, ut in potentia recipi nequeat, ut Angelus; et *actum incomplete subsistentem*, qui ita solus esse potest, ut tamen ordinetur ad potentiam, in qua esse etiam possit et exigat, ut anima rationalis.

Actus non subsistens potest itidem subdividi in *substantialem et accidentalem*. Substantialis est, qui dat *esse* simpliciter suæ potentiæ: ut forma quævis substantialis. Accidentalis vero

est, qui supponit *esse* in sua potentia; ut albedo est actus accidentalis parietis, advenit enim ei jam existenti.

Quid et Quotuplex sit Potentia.

Potentia dicitur ad actum, est enim principium actus. Porro duobus modis potest aliquid esse principium actus: active, quia ab ea est actus; et passive, quia in eo fit actus. Unde duplex est potentia, *activa*, et *passiva*. Potentia activa est principium agendi, seu a qua est actus. Potentia passiva est principium patiendi, seu aptitudo ad actum habendum. Potentia activa, cum ipsa sit actus, proprie, ac metaphysice non est potentia. Unde ea prætermissa -

Potentia passiva est, ut dixi, aptitudo ad actum habendum. Unde *esse potentiam* est esse ipsam aptitudinem ad actum; *esse in potentia* est esse aptum ad actum absentem.

Potentia passiva dividitur in *objectivam* et *subjectivam*. Potentia objectiva est mera possibilitas actus, immo cujusvis rei; seu non repugnantia, ut res sit. Hæc enim possibilitas, seu non repugnantia, importat aliquam aptitudinem, quæ dicitur potentia; minus tamen proprie, cum nihil ponat, nec tantum dicatur ad actum, sed ad quamvis rem possibilem, etiam ad ipsam realem potentiam: unde melius dicitur *possibilitas*. Vocatur *objectiva*, quod sit objectum activæ potentiæ; hæc enim pro objecto habet, quod sibi possibile est. Potentia subiectiva definitur ab Aristotele, *Principium transmutationis ad alias*; seu subjectum, in quo actus recipitur.

Potentia subjectiva dividitur in puram et non puram. Pura est, quæ nullum actum habet, ut materia prima. Non pura est, quæ jam aliquem actum importat, sed ad ulteriorem ordinatur, qualis est potentia subjecti ad accidentia. Plures aliæ divisiones potentiæ afferri possent, ut in remotam et proximam; in physicam, quæ est physicæ transmutationis subjectum; metaphysicam, quæ actum respicit a sensibili mutatione abstractum, imo Logicam, quæ est ad actum sola ratione distinctum, ut generis ad differentiam, etc.

Sed celebrior est, ac fere Theologis propria, divisio poten-

tiæ in Naturalem et Obedientialem. Naturalis est potentia ad actum naturæ viribus proportionatum, qualis est aquæ ad calorem. Obedientialis vero est potentia ad actum naturæ jura prorsus superantem, et a Deo supra naturæ leges operante inductum.

Circa actum vix ulla hic moveri solet quæstio: at pleræque circa potentiam, nempe objectivam et obedientialem, de quibus propriis articulis agemus. At prius hic quædam Axiomata in notione actus, et potentiæ fundata notanda sunt.

1. Axioma *In tantum aliquid est perfectum, in quantum est in actu; imperfectum vero, in quantum est in potentia.* Constat ex terminis, quia actus est perfectio. Et ideo quod est in potentia, est imperfectum.

2. *Actus omnino purus est omnino perfectus.* Sequitur ex primo; nam est omnimode actus, et nullimode in potentia. Itaque est omnino perfectus, et nullimode imperfectus.

3. *Actus in aliquo ordine purus, in eo ordine perfectus omnino est.* Sequitur ex tertio; nam in eo ordine est omnino actus, et nullimode in potentia.

Ex his deducitur illud apud S. Thomam frequens, *Omnem formam complete subsistentem esse in sua specie perfectissimam, ac proinde unicam.* Forma enim est actus speciei; Materia vero potentia. Unde forma irreceptibilis in materia est actus purus in sua specie, ac proinde totam actualitatem speciei in se continet, adeoque perfectissima est, et unica.

4. *In tantum aliquid agit, in quantum est in actu; patitur vero, in quantum est in potentia.* Actio enim est actus diffusio; passio vero est actus receptio, quæ est propria potentiæ.

5. *Potentia nequit se ipsam reducere ad actum, sed reduci debet ab alio existente in actu.* Reducere enim ad actum est agere et perficere, quod potentiæ repugnat.

6. *Omne ens mutabile constat actu et potentia.* Mutatur enim, vel quia incipit actu esse, quod erat in potentia, vel quia desinit actu esse, quod erat. Itaque mutatio fit, quatenus actus potentiæ vel additur, vel subtrahitur, sicque vel supponit, vel efficit compositionem.

ARTICULUS TERTIUS

DE POTENTIA OBJECTIVA.

Potentia Objectiva est possibilitas rei, quæ ab aliqua causa produci potest. Unde duo importat. 1. Non repugnantiam ex parte rei. 2. Potentiam activam ex parte causæ hujus rei effectricis. Quæritur a quo duorum per se primo repetenda sit entis possibilitas, an ex ejus non repugnantia; an ex Dei omnipotentia, quæ est propria, et per se causa entis?

CONCLUSIO

Ens dicitur absolute, ac primario possibile ex non repugnantia ad essendum (1); secundario vero et respective ab omnipotentia divina. Ita S. Thomas 1. par. qu. 25. ar. 3.

Probatur prima pars. Oppositorum opposita est ratio: Atqui impossibile absolute, ac primario non dicitur, quod a Deo fieri non possit; sed potius a Deo fieri non posse dicitur, quia repugnat ei, ut sit: Ergo possibile primario, absolute et intrinse-

---

(1) *Prima hujus conclusionis pars fundatur in ea, quæ rerum essentias demonstrat esse intrinsece immutabiles; atque adeo a Divina voluntate, et omnipotentia independentes. Sunt enim Divini Intellectus objectum, in quantum sunt entia, seu rationes distinctæ, atque determinatæ, quibus Divina Essentia dignoscitur participabilis a rebus. Ideo sunt in mente Divina æternæ, immutabiles, atque necessariæ; imo Deus ipse: nam quidquid in Deo est, Deus est. Divina itaque voluntas, et omnipotentia, Divini Intellectus objectum supponunt, et sequuntur, nisi absurdissime dicas, Deum velle, et agere cæco modo: proinde impossibile est omnino, Deum velle aliquid sua omnipotentia creare, quod rationibus illis æternis, et in mente Divina existentibus repugnet.*

Cum ergo dicimus, aliquid esse possibile, duobus modis ex Aristot. et D. Th. accipitur: vel respective ad potentiam quæ in aliqua causa est ad producendum, et tunc possibilitas dici-

ce dicitur, quia ei non repugnat, ut sit; seu quia in suo conceptu non importat contradictionem, scilicet *esse* et *non esse*. Unde possibile definitur, *cui non repugnat esse*; seu, ut definit Aristoteles, *quo posito nullum sequitur impossibile*. Nec vero cum Philosophi disputant, sitne aliquid possibile, nec ne, aliud attendunt, quam an illud esse repugnet.

Confirmatur ratione S. Thomæ. Si aliquid præcise possibi-

---

tur subjectiva, *et est veluti proportio causæ ad effectum. Quo sensu dicimus in viro esse possibilitatem sublevandi pondus centum librarum: in puero vero impossibilitatem. Deinde possibilitas dicitur etiam* absoluta, *significans objectum potentiæ, ideo* potentia objectiva *appellari solet, atque alio vocabulo* possibilitas intrinseca. *Haec in re est eadem, ac* essentia *rei, ideoque intrinsece immutabilis. Est item veluti conditio, et mensura potentiæ agentis, in quantum nulla potentia, nec ipsa Divina efficere potest, quod repugnat* ad essendum, *seu, quod in suis terminis implicat contradictionem: bene vero id omne, quod habet rationem entis. Quo sensu dicimus, montem aureum esse possibilem, impossibilem vero circulum quadratum.* Quidquid, *inquit D. Th. 1. p. q. 25. a. 3.* potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur Omnipotens.

Attamen Cartesius rerum essentias, non alia ratione posuit immutabiles, nisi quia Deus sic voluit: Nullum bonum, *inquit*, vel verum fingi potest, cujus idea in intellectu Divino prius fuerit, quam ejus voluntas se determinavit ad efficiendum, ut id tale esset . . . Quia voluit tres angulos trianguli necessario æquales esse duobus rectis, idcirco jam hoc verum est, et fieri aliter non potest, et sic de reliquis. *(In resp. ad sextam object.)*

Quis ferat Cartesium sic absurdissime loquentem? Prius ergo voluntas Divina se determinat, deinde Intellectus Divinus intelligit? ergo Deus agat, et velit, cæco modo necesse est. Item si Deus tunc cognovit, cum se determinavit ad efficiendum, profecto cum res non effecerit nisi in tempore, sequitur Deum per totam æternitatem ignorasse, quid esset facturus in tempore. Recte Bœlius (art. Spinosa) hanc Cartesii sententiam vocat Metaphysicæ interitum. *Ipse Cartesius, quasi suæ absurditatis conscius, postea odium Dei, et præcepta Moralia exclusit a Dei voluntate: nam Deus non potest non velle amorem sui. Sed quare non etiam* tres angulos trianguli; duobus rectis esse æquales?

le diceretur quia a Deo fieri potest, explicari non posset, quomodo Deus sit omnipotens. Sic enim diceretur omnipotens, quia potest omnia, quæ potest. Unde præterquam nugatoria esset circulatio, hoc sensu perinde foret omnipotens, quamvis pauciora posset, quam nunc possit, quod plane absurdum est: Ergo non ex ipsa omnipotentia Dei res per se primo possibiles dicuntur, sed potius ipse omnipotens dicitur, quia potest omnia absolute possibilia, absolute vero possibilia dicuntur, quæ in suo conceptu nihil enti oppositum involvunt. Porro inquit S. Thomas, nihil opponitur rationi entis, nisi non ens. Unde absolute impossibilia sunt, quæ important *esse* et non *esse* simul. Quæ vero non important *esse* et non *esse* simul, absolute possibilia sunt. Atque hac ratione omnipotentiam Dei explicuit Angelus Mariæ Virgini, *Quia*, inquit, *impossibile non est apud Deum omne verbum*, id est, quidquid mente concipi, ac rationem entis habere potest. *Id enim*, inquit S. Thomas 1. par. qu. 25. ar. 1. *quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.*

Secunda pars constat. Possibile enim duobus modis dicitur ex Aristotele 5. Metaph. *absolute*, quod ei non repugnet esse; et *respective*, quod a causa fieri possit; Sed Deus est causa totius entis: Ergo ab eo possibilitas respectiva entis desumitur.

Obji. Possibilitas ab eo dicitur, quo sublato tollitur; Sed sublata omnipotentia Dei res possibiles non forent: Ergo ab ea proprie dicuntur possibiles.

Resp. Distinguo minorem: non forent possibiles absolute, nego; respective, concedo. *Dicitur enim aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, aut secundum aliquas causas, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant*, inquit S. Thomas 1. par. quæst. 25. ar. 3. ad 4. et quæst. 46. ar. 1. ad 1.

Instabis. Quod fieri nequit, non est possibile; Sed eo casu res fieri non possent: Ergo non essent possibiles.

Resp. Distinguo minorem, res fieri non possent; *quantum est ex se*, nego; *defectu causæ*, concedo. In ea enim hypothesi impossibili Deus diceretur non esse omnipotens, quia non posset omnia, id est, omne absolute possibile. Itaque adhuc esset ex se possibile.

Urgebis. *Ens ab alio* non est ex se possibile, sed ab alio; Atqui cætera, præter Deum, sunt entia ab alio: Ergo non sunt ex se possibilia.

Respond. Distinguo majorem: non est ex se possibile; *ut sit a se*, concedo; *ut sit absolute*, nego. Nam de ratione entis est saltem esse posse; Ens enim dicitur ab *esse*. Unde omne ens ex ipsa sua essentia, quovis alio respectu præciso, habet, ut ei non repugnet esse; seu, ut quantum est ex se, possit esse.

Insistes. Omnis perfectio est a Deo; Sed possibilitas rerum est aliqua perfectio: Ergo est a Deo.

Resp. Distinguo majorem: omnis perfectio est a Deo; ut a causa eam efficiente dum existit, concedo; ut a forma eam possibilem absolute denominante, antequam actu existat, nego. Et ad minorem: possibilitas est perfectio, actu existens in re nego; possibilis, concedo. Et nego consequentiam sub distinctione data. Deus enim est quidem causa efficiens, ut possibilis perfectio fiat actu: at ejus possibilitatis non est causa efficiens, cum hæc possibilitas nihil actu effectum in re dicat. Neque itidem causa formalis eam absolute possibilem denominans, cum hoc habeat ex suis essentialibus principiis.

Dices. Positiva denominatio peti debet ab aliqua forma positiva; Atqui *esse possibile* non est mera negativa denominatio, sed positiva; esse enim possibile opponitur impossibili; impossibile vero est aliquid negativum, cui non opponitur nisi positivum: Ergo esse possibile peti debet ab aliqua forma positiva; Sed essentia creaturæ, antequam sit, nihil dicit positivum: Ergo ab ea res non denominatur possibilis. Melius itaque possibilis dicitur ab ipsa Dei potentia, a qua produci potest.

Respond. admitti posse, quod possibile sit denominatio positiva, quamquam etiam privativa quandoque sit, ut cum dicitur, *id, quod existit, posse non esse*; attamen *posse esse* videtur esse terminus positivus. Unde hoc dato, distinguo majorem: positiva denominatio peti debet a forma positiva; *actu posita semper*, nego; *positiva saltem possibili*, concedo. Porro essentia rei et *esse* rei, antequam sit, sunt quid positivum possibile, ut constat. Itaque fundare possunt positivam denominationem *possibilis*.

Repones tandem. Vel ideo res sunt possibiles, quia possunt produci a Deo, vel ideo Deus potest producere res, quia sunt possibiles: Posterius dici nequit, alias potentia Dei dependeret a possibilitate rerum: Ergo prius dici debet.

Respond. neutrum proprie dici. Sed exactius dicendum cum S. Thoma 1. par. quæst. 25. ar. 3. Deum esse omnipotentem, quia potest producere omnes res absolute possibiles: posse vero producere omnes res absolute possibiles, quia est ipsum *esse* subsistens, infinitum, præhabens in se totius *esse* perfectionem; res demum esse absolute possibiles, quia ex se non repugnant. Qui explicandi modus nullam Dei a creaturis, sed summam creaturarum a Deo dependentiam importat.

ARTICULUS QUARTUS

DE POTENTIA OBEDIENTIALI.

Potentia Obedientialis in genere definiri potest. Potentia creaturæ ad actum naturæ vires excedentem a Deo habendum. Verum cum duobus modis potentia dicatur ad actum, active, et passive, quæri potest, 1. An detur in creaturis potentia obedientialis passiva, qua aliquid supra naturæ vires positum a Deo possint recipere. 2. An detur in illis etiam potentia obedientialis activa, qua earum virtus activa possit elevari a Deo ad aliquid supra consuetas vires positum. Utrumque sequentibus conclusionibus explicabimus.

PRIMA CONCLUSIO

Inest creaturis potentia obedientialis passiva ad actum naturæ vires excedentem a Deo habendum. Conclusio constat ex fide, quæ docet, Deum in creaturis quædam agere, quæ naturae vires superant, ut est suscitatio mortuorum, infusio habituum supernaturalium etc.

Probatur ratione S. Thomæ quæst. 6, de Potentia, ar. 1. ad 18. *Quanto aliqua virtus activa est altior, tanto subjectam sibi potentiam potest perducere ad altiores effectus. Ut natura*

potest ex terra facere aurum, aliis elementis commixtis, quod ars facere non potest. Et inde est, quod res aliqua est in potentia ad diversa, secundum habitudinem ad diversos agentes; Atqui virtus divina est altior omni virtute naturali: Ergo creatura ei subjecta respectu ejus est in potentia ad aliquos actus ab ea recipiendos, qui naturæ vires superant. *Et ista,* inquit S. Thomas, *vocatur potentia obedientiæ, secundum quod quælibet creatura Creatori obedit.* Unde inquit 3. p. quæst. 11. ad 1. *In qualibet creatura consideratur duplex potentia passiva. Una quidem per comparationem ad agens naturale. Alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale; et hæc consuevit vocari potentia obedientiæ in creatura.*

Obji. In rebus naturalibus nihil est supernaturale; Sed potentia illa esset supernaturalis: Ergo non datur.

Resp. Distinguo majorem: In rebus naturalibus nihil est supernaturale; *actu naturaliter existens tale*, concedo; *in potentia*, nego. Nam natura est in potentia ad ordinem supernaturalem.

Instabis. Potentia debet esse ejusdem generis cum actu; Sed nulla res naturalis est ejusdem generis cum actu supernaturali: Ergo non est potentia ad illum.

Resp. Distinguo majorem: potentia debet esse ejusdem generis *cum actu proprio* ad quem, ut ad sibi debitam perfectionem tendit, concedo; *cum aliis, ad quos non tendit,* sed quibus solum non repugnat, nego. Porro potentia obedientialis non dicit essentialem ordinem ad illos actus naturæ vim excedentes, sed solum meram non repugnantiam, ut eos a Deo recipiat.

Colligitur, potentiam obedientialem, non esse realiter distinctam a naturali, sed esse ipsam entitatem potentiæ naturalis, ut comparatam ad Deum, quatenus non repugnat ipsi aliquid supra naturæ ordinem ab eo recipere.

SECUNDA CONCLUSIO

Non inest creaturis potentia obedientialis activa ad effectus

naturæ vim excedentes operandos absque additione virtutis intrinsecæ.

Conclusio est contra plerosque Recentiores, qui duas potentias obedientiales in creaturis statuunt. Unam passivam ad recipiendum quidquid illis dare voluerit Deus. Aliam activam ad agendum quidquid per eas agere voluerit; ita ut supposita sola voluntate Dei aut ejus cooperatione extrinseca, absque ulla additione virtutis, a qua v. g. possit active producere ignem, imo gratiam, imo instrumentaliter creare omnes Angelos. Nihil sane absurdius fingi potuit. Ut enim optime statuit S. Thomas 1. 2. qu. 109. ar. 1. *Unaquæque forma indita rebus creatis, a Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem; ultra autem non potest, nisi per aliquam formam superadditam; sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne.*

Probatur. Duobus modis explicari potest hæc potentia obedientialis activa. 1. Ita ut sit idem entitative, ac ipsa potentia activa naturalis creaturæ. 2. Ita ut sit aliqua vis addita virtuti naturali, quæ insit omni creaturæ, veluti quædam participatio divinæ omnipotentiæ. Secundus modus palam temerarius est, primus repugnat: Ergo non datur hæc potentia activa obedientialis. Major complectitur adæquatam divisionem modorum explicandi hanc potentiam obedientialem activam, cum detur per membra opposita, nempe esse idem cum potentia naturali, et non esse idem. Minoris prima pars constat. Nulla enim ratione, aut authoritate habetur, Deum creaturis hanc vim naturæ jura excedentem inseruisse. Deinde illa vis foret supernaturalis, cum daretur ad effectus supernaturales; et infinita quia ad infinitos se extenderet. Quis vero ita desipiat, ut censeat omni creaturæ inesse vim supernaturalem et infinitam?

Secunda pars minoris suadetur, nempe hanc potentiam activam obedientialem non posse esse ipsam virtutem naturalem creaturæ, quatenus per eam Deus quosvis effectus operari potest. Repugnat, aliquid esse potentiam activam respectu effectus, ad quem est in potentia pure passiva; Sed tota natura est in potentia pure passiva obedientiali respectu supernaturalium: Ergo repugnat, ut aliquid naturale sit potentia activa ef-

fectuum supernaturalium. Major constat ex illo Axiomate: In tantum aliquid agit, in quantum est in actu, patitur vero, secundum quod est in potentia; ergo quod est in pura potentia passiva respectu effectus, non est in potentia activa respectu ejusdem. Minor vero evidens est ex terminis. Supernaturale enim dicitur, quod est supra naturam id est, non continetur actu in naturalibus rei, sed ad summum in potentia passiva, imo obedientiali. Sed hæc operosius Theologi.

Obj. Potentia activa creaturæ tam subditur Deo, quam ejus potentia passiva: Sed ratione hujus subjectionis potentia passiva potest recipere actus supra naturam positos: Ergo et activa agere effectus supra naturam positos.

Respond. Nego paritatem. Nam ut potentia passiva actum recipiat, non est necesse, ut sit in actu, sed potius eo esse privata debet. At vero, ut agat effectum, debet esse in actu respectu ipsius. Porro natura caret omni actu supernaturali. Unde non repugnat, ut aliquem actum supernaturalem a Deo recipiat. At ut suis viribus producat actum supernaturalem, id omnino repugnat.

Instabis. Virtus principalis debet quidem præcontinere effectum, at non itidem virtus instrumentalis: Ergo exinde non repugnat, creaturas habere virtutem, saltem instrumentalem, qua Deus per eas agere possit quosvis effectus etiam supernaturales.

Respond. Distinguo: virtus instrumentalis non debet præcontinere effectum: *ratione suæ formæ*, concedo; *ratione motionis* a causa principali participata, nego. Solutio est S. Thomæ 3. par. qu. 62. ar. 3. Et pariter distinguo consequens: non repugnat, Creaturam habere virtutem instrumentalem ad quosvis effectus, *sibi innatam*, nego; *a Deo acceptam*, qua elevetur, cum Deus per eam agit, concedo. Itaque fateor, Deum uti posse creatura, ut instrumento ad effectus naturam excedentes, non quod innata sit creaturis aliqua vis ad illos effectus, ut volunt Adversarii; sed quatenus Deus virtutem aliquam ad hos effectus instrumentaliter attingendos illis impertitur. Instrumenta enim non attingunt effectum causæ principalis, nisi per virtutem ab ea derivatam, ut ostendi in Physica, cum de Instrumentis.

TERTIA CONCLUSIO

Agentia creata sunt in potentia passiva obedientiali, ut eleventur a Deo per virtutem illis additam, ad effectus naturæ vires excedentes.

Conclusio constat 1. Ex fide, quæ docet, potentias creaturæ rationalis esse de facto elevatas per habitus supernaturales, fidem, spem, charitatem, lumen gloriæ, ad actus supernaturales. 2. Constat ex prima conclusione. Potentia enim passiva obedientialis respicit Deum non solum ut est principium essendi, sed etiam ut est principium agendi: Ergo potest ab eo aliquam perfectionem tum essendi, tum agendi naturali majorem recipere. 3. Demum ex iis, quæ in natura ipsa videmus, colligitur. Agentia enim inferiora videmus posse participare aliquam virtutem ab agentibus superioribus, qua elevantur ad effectus talium agentium attingendos; ut in homine appetitus sensitivus ex conjunctione ad rationem virtutes morales participat, quibus juxta rationem appetit; cogitativa ex conjunctione cum intellectu in particularibus imperfectum aliquem discursum habet, ut notat S. Thomas: Ergo nihil vetat, agentia naturalia aliquam virtutem ab agente primo sua naturali majorem recipere, qua ultra proprios effectus eleventur.

Porro id duobus modis fieri potest. Primo, per motionem transeuntem, ut instrumenta elevantur a causa principali: sic aqua in baptismo elevatur ad producendam gratiam per modum instrumenti. Secundo, per habitum permanentem, quo potentia activa creaturæ intra limites objecti specificativi elevatur ad quædam objecta, quæ naturaliter attingere nequit: ut intellectus creatus per lumen gloriæ elevatur ad videndum Deum, quod naturaliter non potest.

Quæritur, an eo secundo modo quævis potentia vitalis possit elevari ad quosvis actus vitales, ut oculus ad audiendum, auris ad videndum, voluntas ad intelligendum, etc.

Resp. Non posse. Nam cum potentia vitalis specificetur a suo actu, si una potentia fieret principium actus alteri proprii, mutaret essentiam, et sic esset et non esset talis potentia, quod

repugnat: ut si auris videre posset, jam non esset auris, sed oculus: unde non auris ipsa esset, quæ videret, sed oculus. Itaque repugnat, ut auris ea vi, qua est auris, quocumque sibi addito elevetur ad videndum. Sed de his fusius Theologi.

QUÆSTIO SECUNDA

De Ente secundum se.

Circa Ens in communi considerari potest. Primo, quid, et quotuplex sit. Secundo, quomodo inferiora respiciat, an univoce, vel analogice. Tertio quomodo componatur ex essentia et existentia. Quarto demum, quid sit subsistentia, suppositum, et persona. Unde hanc quæstionem dividimus in quatuor Articulos. Primus erit de quidditate, et variis divisionibus entis. Secundus de univocatione, vel analogia entis respectu inferiorum. Tertius, an essentia et existentia distinguantur in ente creato. Quartus demum de subsistentia, supposito, et persona.

ARTICULUS PRIMUS

QUID ET QUOTUPLEX SIT ENS, ET QUOMODO SIT PRIMUM COGNITUM.

Cum primum principium cujuslibet scientiæ sit definitio ejus objecti, statim in limine Metaphysicæ quæritur, quid sit *ens*. Hæc quæstio non est admodum obscura, quia nihil est notius *ente* in communi, quamvis subtiliores disputationes, quas circa ipsum docti movent, sint difficillimæ. Ens dicitur ab *esse*. Quippe eo modo aliquid dicitur ens, quo se habet ad *esse*. Si solum habeat *esse* possibiliter, dicitur *ens possibile*, si actu, *ens actuale*. Hinc vox illa, *Ens*, duobus modis usurpari potest. 1. Participaliter, seu ut est participium verbi substantivi *sum:* tumque importat ipsum essendi actum, seu *id*, *quod est*; ut amans significat, quod actu amat. 2. Sumi potest Nominaliter, seu in vi nominis, tumque significat rem, cujus est, *esse*, abstrahendo ab ipso essendi exercitio; ut cætera nomina res ipsas, seu essentias significant ab existentia præcisas, ut homo, la-

pis, etc. Hoc sensu hic sumitur *ens*, ac describi potest cum S. Thoma, *Id, cujus actus est* esse. Ex ea definitione deduci possunt ejus divisiones. Unde -

Dividitur 1. in *Ens reale*, et *Ens rationis*. Duobus enim modis aliquid esse potest, uno modo in sola mentis apprehensione, ut Syllogismus et propositio, et hæc dicuntur *Entia rationis;* alio modo etiam extra mentem in ipsa rerum natura, ut homo, et lapis, et hæc dicuntur *Entia realia*.

Dividitur 2. Ens reale in *Increatum* et *Creatum*, seu in rerum natura, quædam sunt ab alio, ut homo et planta, et generaliter omne, quod non est a seipso. Cum vero impossibile sit, omnia esse ab alio, necessario deveniendum est ad aliquid, quod sit per se, et a seipso; ejusmodi ens vocatur *Deus*, qui cum cæteris omnibus det *esse*, a nullo ipsum recipit, sed a seipso habet, imo est ipsum *esse:* unde dicitur *ens per essentiam*, cum creaturæ solum dicantur *entia per participationem:* sicut lux est visibilis per seipsam, cum colores sint solum visibiles, in quantum participant de luce.

3. Ens creatum dividitur in *Substantiam* et *Accidens*. Eorum enim, quæ participant *esse*, et a Deo producta sunt, quædam habent *esse* in seipsis, ut homo et lapis, quædam vero habent *esse* in alio, ut virtus et pulchritudo. Quæ habent *esse* in se ipsis, vocantur *substantiæ*, quæ habent *esse* in alio, vocantur *accidentia*. Hæc vero accidentia dividuntur in novem prædicamenta, de quibus egimus in Logica.

4. Ens reale dividitur in *ens necessarium* et *ens contingens*. Eorum enim, quæ habent *esse*, quædam ita sunt, ut non possint non esse: dicuntur *necessaria*. Quædam vero ita habent *esse*, ut tamen possint ipsum deperdere: ista dicuntur *contingentia*. Quia vero omnis creatura, saltem per voluntatem Dei, potest annihilari, et amittere suum *esse*, ideo omnis creatura est contingens absolute loquendo, et solus Deus est ens necessarium. Attamen cum Deus sit optimus, sua dona communicat sine pœnitentia, ut ait Apostolus, ideo etiam opera divina, quantum est ex parte Dei, sunt æterna. Unde inter creaturas etiam quædam possunt dici *necessariæ*, in quantum a solo Deo dependent, qui eas indefectibiliter conservat; ejusmodi sunt An-

geli et anima rationalis, et demum quidquid a Deo immediate conservatur.

5. Ens reale dividitur in *spirituale* et *materiale*. Eorum enim, quæ sunt, quædam habent *esse* in materia, ut terra et planta; quædam vero habent *esse* sine ullo materiæ commercio, ut Deus et Angeli. Anima rationalis mediat inter utraque; duos enim status habet; alterum in materia, alterum sine materia. Hæ sunt frequentiores Entis divisiones, ad quas aliæ revocari possunt.

Quantum ad tituli partem alteram, ens in tantum dicitur primum cognitum, in quantum prima notio, quam intellectus formal de qualibet re, est ipsa notio entis, seu quod talis res sit ens. Ut enim arguit S. Thomas 1. par. q. 85. ar. 3. intellectus noster cognoscendo procedit de potentia ad actum, ideoque debet incipere a communioribus, confusioribus, et imperfectissimis, procedendo ad distinctiores et perfectiores notiones, ut dicitur 1. Phys. text. 3. Sed notio entis est omnium confusissima et imperfectissima; (cognoscere enim, quod res sit ens, et adhuc ignorare, quale sit ens, est rudis et confusissima cognitio): Ergo cognitio entis est prima, quæ sit in intellectu.

Confirmari potest ex eo, quod omnis alia cognitio supponat notionem entis; nam impossibile est intelligere, rem esse tale, vel tale ens, nisi intelligamus, eam esse ens: Ergo notio entis est omnium prima. Adde experientiam, qua sentimus, nos de omnibus rebus, quas aliqualiter cognoscimus, statim certos esse, quod sint entia; sed sæpe ignorare, qualia sint entia: ut omnes certi sunt, lucem esse ens, sed quidam dubitant, utrum sit substantia, vel accidens: Ergo cognitio entis præcedit omnes alias.

Hic tamen diligenter observandum est, nos posse habere duplicem entis notitiam; alteram, scientificam, penetrando scilicet ipsa entis principia, divisiones, proprietates et distinctionem a formalitatibus particularium entium; alteram imperfectam et rudem, qua solum intelligimus ipsam entitatem confuse, et ut distinctam a nihilo. Dum ergo D. Thomas dicit, ens esse primum a nobis cognitum, loquitur de cognitione illa rudi et imperfecta, qua omnes etiam maxime rudes intelligunt,

quid sit ens, ipsumque distinguunt *a non ente*. Cæterum cognitio scientifica entis non pertinet nisi ad sapientes: unde in illa occupatur Metaphysica omnium scientiarum sublimissima. Et in hoc sensu dixit Aristoteles 1. Metaph. *Universalia esse maxime difficilia ad intelligendum;* id est, notione scientifica, et principiorum, causarum, proprietatumque penetrativa.

ARTICULUS SECUNDUS

AN ENS SIT UNIVOCUM AD INFERIORA.

Diximus in Logica, Univoca esse, quorum nomen commune est, et ratio per nomen significata est simpliciter in omnibus eadem; Analoga vero, quorum nomen quidem est commune, sed ratio per nomen significata non est simpliciter eadem in omnibus, sed solum *secundum quid*, id est, per quandam veluti proportionem. Hoc posito quæritur, utrum ens sit univocum ad sua inferiora, vel potius analogum.

Et in primis, quod non sit univocum ad ens rationis, et ens reale, constat fere apud omnes, quia ens rationis non habet nisi aliquod *esse* umbratile et diminutum. Solum difficultas est respectu Dei, et creaturarum; substantiæ, et accidentis. Scotus tenet, ens esse univocum ad hæc omnia.

PRIMA CONCLUSIO

Ens non dicitur univoce de Deo et creaturis, sed solum analogice. Ea mens est Aristotelis: *Ens*, inquit, *non dicitur æquivoce, sed quemadmodum sanum*; id est, *analogice*, 4. *Metaph. et lib. 7. c. 4.* Sic expresse docet S. Thomas *1. p. q. 13. ar. 5.* et infinitis in locis.

Probatur 1. ejus ratione. Effectus non adæquans virtutem suæ causæ non convenit univoce cum illa; Sed ens creatum est effectus entis increati non adæquans ejus virtutem: Ergo non convenit cum eo univoce. Major certa est. Cum enim effectus non adæquat virtutem suæ causæ, non recipit ejus similitudinem, nisi diversimode, et secundum modum longe inferiorem,

quod est contra leges univocorum, quæ debent eodem modo participare rationem communem, in qua sunt univoca. Minor probatur. Virtus Dei est infinita, ens vero creatum est finitum secundum omnes formalitates: Ergo non adæquat virtutem suæ causæ.

Respondebis: solum sequi, creaturam non convenire cum Creatore secundum rationes particulares; attamen posse nihilominus convenire secundum universalissimam entis rationem.

Sed contra. Creatura non adæquat suam causam etiam in ipsa ratione entis: Ergo etiam secundum rationem entis non convenit cum illa univoce. Probatur antecedens. Umbra, et imperfecta participatio, levissimumque vestigium essendi non adæquat totam entis plenitudinem et veritatem, etiam in essendo; Sed ens creatum comparatum enti divino non est nisi hujus verissimi entis umbra, imperfecta participatio, et quasi vestigium: Ergo ipsi non adæquatur, etiam secundum rationem entis. Major videtur certa ex terminis. Minorem vero Scriptura docet, Patres frequenter inculcant, ipsi Gentiles Philosophi agnovere, Exodi 3. Deus dicitur ipsum *Ens: Ego sum, qui sum.* Isaiæ vero cap. 40. Creaturæ dicuntur *non entia: Omnes gentes*, inquit, *quasi non sint, sic sunt coram eo; et quasi nihilum et inane reputatæ sunt ei.* Quippe ut argumentatur S. Augustinus Psal. 101. *Non esset in Deo nomen ipsum* esse, *nisi quidquid aliud est, ei comparatum inveniretur non esse vere.* Quod idem profitentem Platonem refert lib. 8. de Civitat. cap. 11. Ergo *esse* creatum divino comparatum non est nisi ut umbra, tenuis participatio, leve vestigium essendi, et quasi nihilum.

Probatur 2. alia S. Thomæ ratione. Quidquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen, et non secundum eandem rationem, non prædicatur de illis univoce; Sed ens, licet prædicetur de Deo et creaturis secundum idem nomen, non tamen secundum eandem rationem: Ergo non prædicatur de illis univoce. Probatur minor. Nam ratio entis desumitur ab *esse*; Atqui *esse* non convenit eodem modo Deo et creaturis: Ergo etiam ratio entis non prædicatur de Deo eodem modo, ac de creaturis. Declaratur minor. Nam modus essendi Dei est, ut sit ipsum *esse* purissimum, irreceptum, infinitum, a seipso, in-

mensum, æternum, independens, et in sua simplicitate omnes perfectiones essentialiter importans: Modus vero essendi creaturæ est, ut sit per existentiam a sua essentia distinctam, sitque ens per participationem, limitationem, dependentiam, et per infinitarum perfectionum exclusionem ac negationem; ita ut, sicut optime notat Plato, Deus sit tantum *esse* nihil habens de non *esse*, ut etiam annotavit D. Thomas cap. 5. de Ente et Essentia. At vero creatura plus habeat de non *esse*, quam de *esse;* fuit enim nihil per totam æternitatem, et dum existit, constat ex infinitis non *esse*, ut homo habet quidem *esse* humanum, sed habet infinita non *esse*, ut non esse Angelum, non esse Solem, non esse Cœlum, etc. Unde creatura (si nomen sumatur a principaliori) deberet potius dici non ens, quam ens; ideoque merito Propheta supra relatus dicit, creaturas esse *quasi non sint, et quasi nihilum et inane;* Deus vero solus, ut supra notatum est, dicitur proprie *Ens*: *ego sum, qui sum*, seu, ut vertunt Septuaginta, *Ego sum ipse Ens:* Ergo Deus et creaturæ non habent *esse* eodem modo, sed longe diverso.

Dices. Non est contra leges univocationis, ut gradus communis participetur diversimode; nam animal longe diverso modo est in homine, ac in verme, aut in alio bruto: est enim in homine cum dote rationalitatis, in bruto vero sine tali dote, et in verme cum infinitis imperfectionibus.

Sed contra. Licet diversitas, quæ non refunditur in ipsam rationem communem, sed solum attenditur secundum differentias adventitias, non tollat univocationem; attamen diversitas, quæ attenditur secundum rationem communem, penitus tollit univocationem. Cum igitur homo et vermis non differant in ratione communi animalis, quippe cum eodem modo sentiant, totumque discrimen sit penes differentias addititias rationi communi, nihil mirum, rationem communem manere in illis univocam. At vero Deus et creatura non solum differunt per differentias adventitias rationi entis, sed etiam in ipsa ratione entis, quæ est in illis diversa; in quantum in Deo reperitur per essentiam et secundum veritatem, in creatura vero non nisi per participationem et umbratice; illeque dicitur proprie *ens*, quia est ipsum *esse* subsistens; illa vero diminute, quia solum participat *esse*

Probatur 5. Illa non conveniunt univoce in aliqua ratione, quorum unum participat talem rationem cum essentiali dependentia ab alio; Sed creaturæ participant rationem entis cum essentiali dependentia a Deo: Ergo non conveniunt univoce cum illo in ratione entis. Minor certa est. Nam entitas creaturæ est essentialiter participatio divinæ entitatis, a qua dependet, ut a sua origine, suoque exemplari. Major vero declaratur. Etenim de ratione univocorum est, ut ratio communis æqualiter descendat ad omnia particularia: Ergo contra rationem eorum est, ut essentialiter unum dependeat ab alio: hoc ipso enim, quod in sua essentia includit hanc dependentiam, quam aliud non includit, non se habet eodem essentiali modo ad rationem communem.

Confirmatur ex S. Thoma. Si ens esset univocum ad Deum et creaturam, esset genus ad utrumque, quod est expresse contra Aristotelem; siquidem vere esset natura communis Deo, et creaturis, quæ contraheretur per finitatem et infinitatem tanquam per differentias. Adde etiam, quod plus distat Deus a creaturis, quam creaturæ distent ab invicem; Sed propter distantiam unius creaturæ ab alia, tollitur univocatio, v. g. inter hominem verum, et hominem pictum: Ergo inter Deum et creaturam non datur univocatio.

Ex his infertur cum D. Thoma 1. p. q. 13. ar. 5. nihil esse univocum Deo et creaturis: quia eædem rationes, quæ probant, rationem entis non esse univocam Deo et creaturis, idem suadent de aliis perfectionibus. Unde quidquid dicitur de Deo et creaturis, ut Sapientia, Justitia, Providentia, etc. longe alio superiori modo convenit altissimæ illi Entitati, ac conveniat creaturis. Hinc est, quod Dionysius dedignatur vocare Deum nostris nominibus, dicitque non esse proprie *bonum*, sed *super bonum*, nec proprie *sapientem*, sed *supersapientem*, etc.

SECUNDA CONCLUSIO

Ens non est etiam univocum respectu substantiæ et accidentis.

Probatur 1. Conclusio iis rationibus, quas supra pro præ-

cedenti adduximus. Substantia et Accidens non participant ens eodem modo, sed diversimode: Substantia quidem simpliciter, Accidens vero secundum quid: Substantia per prius, Accidens vero per posterius: Substantia sine dependentia et ordine ad accidens, Accidens vero cum dependentia et ordine ad Substantiam. Deinde contra rationem univocorum est, ut unum definiatur per aliud, Sed accidens definitur per substantiam; dicitur enim *entis ens*, id est, Substantiæ: Ergo non convenit univoce cum illa.

Probatur 2. ratione utramque conclusionem convincente. Univoca sunt, quæ contrahuntur per differentias extra rationem communem positas; analoga vero sunt, quæ determinantur per varios modos participandi rationem communem; Atqui ens non potest contrahi per differentias extra rationem entis positas, sed solum per diversos modos essendi: Ergo non est univocum. Major est S. Thomæ in 1. Dist. 22. q. 1. ar. 3. ad 2. et constat ex definitione univocorum: quippe definiuntur, *quorum nomen est commune, et ratio æqualiter in omnibus*: unde non differunt in ipsa ratione communi, quasi diversimode illam participent, sed solum per aliquid adventitium rationi communi: ut animal non differt in homine et bruto secundum diversum modum essendi in utroque, (homo enim et brutum eodem modo participant rationem animalis, et ejus proprietates, ut sentire, dormire, comedere, etc.) sed solum differt per adventitias differentias, scilicet rationalitatem et irrationalitatem. Minor vero probatur. Differentiæ proprie dictæ debent esse extra rationem communem; Sed nulla differentia potest esse extra rationem entis: Ergo ens non potest habere differentias. Probatur minor. Nam ejusmodi differentia vel esset aliquid, vel nihil: Si nihil, profecto non est differentia entis; si aliquod, non est extra rationem entis, ut patet: Ergo ens non habet differentias extra se. Unde si contrahatur ad Deum et creaturam, ad accidens et substantiam, hoc non fit per differentias ipsi superadditas, sed per varios modos habendi rationem entis: Deus enim est ipsum *esse* purissimum et plenitudo essendi, creatura vero est quædam illius participatio et tenue vestigium; et in creaturis substantia est simpliciter ens, accidens vero secundum quid, seu modus entis.

Responderi potest cum Scoto, ens formaliter non includi in ultimis differentiis; alias enim illæ differentiæ convenirent et disconvenirent: disconvenirent, quia differentiæ sunt, convenirent, quia essent entia.

Sed contra. Nam ut arguit Cajetanus de ente et essentia, cap. 4. proprietates entis conveniunt per se ultimis differentiis: Ergo etiam conceptus entis includitur in illis. Consequentia patet; nam ex Aristotele primo Posteriorum, in quo sunt proprietates, debet esse etiam essentia, seu subjectum, quia sunt illius individuæ comites. Antecedens etiam videtur certum; nam etiam ultima differentia est una et vera. Neque vero inconveniens est, ut differentiæ illæ conveniant analogice: quia nihil est tam diversum, ut non conveniat analogice cum aliis in ratione entis; nihil enim potest subterfugere ens, alias esset nihil purum.

TERTIA CONCLUSIO

Ens est analogum suis inferioribus, tum analogia attributionis, tum analogia proportionalitatis.

Et in primis, quod ens sit analogum, patet ex dictis. Cum enim non sit nomen pure æquivocum, sed a consilio impositum ad significandam rationem communem essendi, et aliunde demonstraverimus, non esse univocum, restat, ut sit analogum.

Quod vero sit analogum analogia attributionis, probatur. Analoga attributionis sunt, quorum unum participat rationem communem cum habitudine ad aliud principalius, ut medicina dicitur *sana* per habitudinem ad hominem, quem curat; Atqui creatura participat rationem entis cum habitudine ad Deum, cujus est participatio, et accidens cum habitudine ad substantiam, cujus est modificatio: Ergo ens est analogum analogia attributionis.

Quod vero sit etiam analogum analogia proportionalitatis, probatur. Analoga proportionalitatis sunt, quæ se habent ad rationem communem cum quadam proportione, sicut Leo, et Ludovicus XIV. in ratione *Regis* analogantur, quia proportionaliter se habent ad excellendum inter res sui generis, in quantum sicut

Ludovicus XIV. dignitate præstat supra reliquos Gallos, ita quoque Leo suo modo præeminet inter omnes feras; ideoque dicitur *rex ferarum*, sicut ille dicitur *rex hominum;* Sed Deus et creatura, substantia et accidens, se habent cum quadam proportionalitate ad rationem entis; sicut enim Deus dicitur *ens*, quia est ipsum *esse*, ita creatura dicitur *ens*, quia participat *esse*; et sicut substantia se habet ad *esse* simpliciter, ita et accidens ad *esse secundum quid*: Ergo ens est analogum analogia proportionalitatis.

Solvuntur objectiones.

Obj. 1. contra utramque priorem conclusionem. Quod dicit unum conceptum præcisum ab inferioribus, est univocum; univocum enim est *quasi unius vocis, et unius conceptus;* Sed ens dicit unicum conceptum ab inferioribus præcisum: Ergo est univocum. Probatur minor. Ille conceptus est unus præcisus ab inferioribus, de quo possumus esse certi, dum adhuc sumus de inferioribus incerti; Sed possumus esse certi, rem aliquam esse ens, et incerti, utrum sit accidens, vel substantia: Ergo ens dicit unum conceptum præcisum ab inferioribus. Declaratur minor. Antiqui enim erant certi, animam et lucem esse entia, sed dubitabant, utrum essent substantiæ, vel accidentia.

Resp. 1. Distinguo majorem: Univocum est, quod dicit conceptum ab inferioribus præcisum, et *ad illa æqualiter descendentem*, concedo; et *inæqualiter ad illa descendentem*, nego. Ad hoc enim, ut conceptus sit univocus, necesse est, illum ita præscindi ab inferioribus, ut etiam ad illa æqualiter descendat, ipsisque eodem modo conveniat: si enim inæqualiter conveniat, tollitur univocatio. Unde quantumvis *sanum* dicere videatur unum conceptum, scilicet *id, quod respicit sanitatem*, quia tamen aliter applicatur Medicinæ, et aliter animali, non est univocum. Porro ens, licet quadantenus dicere videatur unum conceptum confusissimum distinctiones inferiorum non explicantem, sed conglobantem, scilicet *id, quod habet esse;* attamen non descendit æqualiter ad Deum et creaturam, ad substantiam et accidens: Deus enim est ens per plenitudinem, et est ipsum

esse, creatura vero est ens per participationem; substantia est ens simpliciter, et accidens modus entis.

Resp. 2. cum Cajetano Opusc. de Analogia entis cap. 4. distinguo minorem: Ens dicit unicum conceptum præcisum ab inferioribus; præcisione distincta et perfecta, nego; confusa et indeterminata, concedo. Non enim *Ens* significat aliquam formalitatem perfecte præcisam a constitutivo differentiali Dei et creaturæ, substantiæ et accidentis, ita ut ex illa formalitate, et ratione differentiali divinitatis v. g. formetur conceptus tertius, sicut ex animalitate et rationalitate fit conceptus hominis. Siquidem et ipsa differentia divinitatis est *ens*, sicut et quidquid est in Deo: unde a nullo, quod sit in Deo aut creatura, potest perfecte prescindi ratio entis; sed solum imperfecte, in quantum significat omnem quidditatem Dei et creaturarum, (quæ inter se simpliciter differunt) ut invicem proportionantur secundum *esse*, ex qua proportione sortiuntur nomen entis: sicut *sanum*, solum exprimit id, quod respicit sanitatem, prout proportionatur in tali respectu sanitatis. Unde sicut sanum est analogum, quia solum significat sua inferiora ut proportionata in respicienda sanitate; ita ens est analogum, quia solum significat sua inferiora ut proportionata in respectu ad *esse*.

Ad probationem respondeo, ut possimus esse certi, quod aliqua res sit ens, et incerti, quale sit ens, solum requiri, quod conceptus entis non significet explicate et determinate ipsa inferiora, et modos, quos in illis habet, quamvis significet illa in confuso et indeterminate. Unde quidam Scotista merito deridet hoc argumentum suorum Confratrum: quia, inquit, si canis marinus, et canis terrestris essent in sacco, et unus moveretur, certi essemus canem moveri, incerti tamen, quisnam esset canis ille, marinus, an terrestris; et tamen propterea nemo dicet, conceptum canis esse univocum marino, et terrestri, est enim pure æquivocus: Ergo quod possimus esse certi de ratione communi, dum adhuc sumus incerti de inferioribus ejus, non arguit ejus univocationem.

Instabis. Si in conceptu entis includerentur inferiora, etiam implicite et in confuso, de quocumque prædicaretur ens, prædicarentur inferiora, scilicet Deus et creatura, substantia et ac-

cidens: Consequens est falsum: Ergo et antecedens. Probatur sequela. Cum prædicatur aliquid de alio, simul prædicantur omnia inclusa in illo: Ergo si inferiora includerentur in ente, de quocumque diceretur ens, dicerentur et inferiora: unde omne ens esset Deus, creatura, etc.

Resp. Distinguo majorem: *Si* ens includeret inferiora; *determinate et quasi copulative*, concedo; *indeterminate et quasi disjunctive*, nego. Ens autem non includit inferiora determinate et conjunctive, ita ut ad rationem entis requirantur omnia inferiora; sed solum indeterminate et quasi disjunctive, in quantum significat aliquem modum essendi, quisquis ille sit. Cum vero descendit ad inferiora, modus ille essendi, qui erat indeterminatus, determinatur, alius in Deo, alius in creatura, alius in accidente, alius in substantia.

Objic. 2. Perfecte cognoscimus Deum secundum gradum entis: Ergo perfecte convenit cum creaturis in gradu entis. Antecedens patet. Nam demonstrative probamus *esse* divinum cum suis perfectionibus: Ergo perfecte ipsum cognoscimus. Quæ enim perfectior cognitio esse potest, quam quæ habetur per demonstrationem? Probatur vero consequentia. Gradus entis divini non cognoscitur a nobis nisi per creaturas: Ergo si perfecte cognoscatur, debet perfecte convenire cum creaturis.

Respond. Distinguo antecedens. Perfecte cognoscimus Deum secundum gradum entis; *quantum ad certitudinem cognitionis*, concedo; *quantum ad penetrationem illius gradus*, nego. Quamvis enim scientia, quam habemus de Deo, sit certissima, non tamen perfecte penetrat ens divinum et modum, quo *esse* convenit Deo, nisi forte per negationem, in quantum cognoscimus Deum longe sublimiori modo esse *ens*, quam sint creaturæ.

Instabis. Si conceptus entis non sit univocus Deo et creaturis, nullo modo potest a nobis concipi ens divinum; Consequens est falsum: Ergo et antecedens. Probatur sequela. Omnis conceptus, qui a nobis intelligitur, debet relucere in phantasmate creaturarum; Sed si creatura non conveniat univoce cum Deo in ratione entis, ens divinum non reluceret in phantasmate creaturarum: Ergo non posset a nobis ullo modo intelligi. Probatur minor. Quod nullo modo continetur in creatura, non relu-

cet in phantasmate creaturæ; Sed si ens non esset univocum, ratio entis divini nullo modo contineretur in creatura: Ergo, etc. Probatur minor. Vel enim contineretur formaliter, sicut gradus animalis in homine; et hoc non, quia in ratione entis Deus et creatura non assimilantur formaliter. Vel virtualiter; et hoc non, quia causa non continetur virtualiter in suo effectu.

Respond. Nego sequelam. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem, nego etiam minorem. Ad cujus probationem, respondeo, ens divinum relucere et contineri in phantasmate creaturæ participative, tanquam in effectu proprio quidem, sed tamen non univoco. Unde sicut ratio causæ cognoscitur per effectum et participationem suam; ita quoque ratio entis divini, quamvis eminentior, cognoscitur ex ente creato.

Objic. 3. Objectum scientiæ debet esse univocum; Sed ens est objectum Metaphysicæ: Ergo est univocum. Probatur major. Nam definitio objecti est medium ad demonstrandas proprietates; Sed medium demonstrationis debet esse univocum: Ergo definitio objecti scientiæ debet univoce convenire, ac proinde objectum ipsum esse univocum. Probatur minor. Quia medium debet esse perfecte unum, et ideo defectu unitatis terminus æquivocus non potest esse medium demonstrationis; Atqui terminus et definitio analoga non sunt unum perfecte; Ergo non possunt esse medium demonstrationis.

Respond. negando majorem absolute. Nam de analogis potest dari una scientia, in quantum conveniunt in una ratione analoga, et possunt ostendi per eadem principia: sic Medicina est non solum de homine sano, sed etiam de herbis sanis, de urinis, de pulsu, etc. Ad probationem distinguo majorem: Medium demonstrationis debet esse perfecte unum, *unitate excludente æquivocationem*, concedo; unitate *includente univocationem*, nego. Quod enim unitas analoga sufficiat ad medium demonstrationis, luce clarius patet in hac demonstratione. Principium in creatis est prius principiato; Sed fons est principium rivi: Ergo est prius rivo, et tamen constat, *Principium* esse terminum analogum. Mille aliæ sunt demonstrationes optimæ, quæ constant medio analogo.

Quæres, *quare ens dicatur transcendens, et quid sit transcendens?*

Respond. Transcendens est, quod imbibitur in omni formalitate rei, de qua prædicatur, ita ut nihil sit in tali re, de quo dici non possit. Ens autem, cum sit prædicatum universalissimum, imbibitur in omnibus rei formalitatibus, ita ut nihil sit in ea, quod non sit ens: ut in homine nihil est, quod fugiat rationem entis. Nam animalitas est ens, rationalitas est ens, etc. Non modo autem ens est transcendens, sed etiam ejus proprietates, scilicet unitas, veritas, et bonitas, sunt transcendentales; sicut et quædam vocabula, quæ convertuntur cum ente, scilicet *res*, et *aliquid:* nulla enim differentia invenitur in rebus, quæ non sit ens, vera, bona, una, res, et aliquid.

Observandum tamen est ex Cajetano de Ente et Essentia, cap. 4. ista transcendentia, scilicet ens, unum, verum, bonum, res, et aliquid non importare alium gradum, seu aliam quidditatem a gradibus, seu naturis eorum, quibus attribuuntur. Cum enim dico, ens homo, unus homo, bonus homo, verus homo, res homo, aliquid homo, nullum alium gradum ab humanitate significo, sed illam solum diversis modis explico. Siquidem *Ens* significat humanitatem, prout habet *esse: Unum* illam exprimit, prout non est divisa in se actualiter, *Bonum*, prout est perfectiva appetitus, id est, potest illum terminare: *Verum*, prout potest terminare intellectum: *Res*, prout ponit entitatem in rerum natura non fictam, sed realem: *Aliquid*, prout est aliud quid a cæteris.

ARTICULUS TERTIUS

DE DISTINCTIONE ESSENTIÆ ET EXISTENTIÆ.

Celebris est hæc Quæstio, unaque ex fundamentalibus doctrinæ S. Thomæ, quæ ut intelligatur revocanda mens est ab inferioribus rerum rationibus, ac ad universalissimam entis rationem convertenda. Porro, ut dixi supra, ens est, cujus actus est *esse*: unde quidquid est vel est ipsum *esse*, vel aliquid participans *esse*; seu quod habet *esse*. In ente, quod est ipsum *es-*

se, palam est, non distingui essentiam ab *esse*. Et hoc ens est solus Deus, in quo proinde essentia et *esse* nullatenus distinguuntur. At in his, quæ non sunt ipsum *esse*, sed aliquid participans *esse*, cum actu sunt, duo distincta percipimus, nempe Quid sint, et quod sint; seu actum essendi, et rem, quæ hunc essendi actum habet. Actus essendi dicitur *existentia*. Res vero, cujus est hic actus, dicitur *essentia*.

Itaque existentia in genere est actus essendi, seu ipsum *esse* actu, seu ipsa essendi actualitas. In his vero, quæ non sunt ipsum *esse*, sed aliquid, quod potest esse et non esse, existentia definitur, *actus essentiæ*, seu rei extra causas et nihilum sistentia; seu id, per quod res est actu; seu ultima essendi actualitas; seu id, quo respondetur ad quæstionem. *An sit?*

Essentia vero eorum definitur, *id, cujus actus est esse;* seu id, quo aliquid constituitur in determinata rei specie; Id, quod primum in re concipitur; Id, sine quo res intelligi nequit; Id, quo res est hoc aliquid; quod nomine rei exprimitur, ac definitione explicatur; quo respondetur ad quæstionem, *Quid est?* Unde dicitur etiam *Quidditas*. Item *Natura*, quod sit principium et radix proprietatum, ac operationum. Item *Ratio rei*, quod sit ratio, ob quam res est id, quod est, vel quod menti ac rationi objiciatur. Dicitur etiam *forma*, quod ea res constituatur in certa rei specie. Quamquam sint quædam essentiæ, quæ non sunt formæ puræ, sed rursus compositæ ex materia et forma, ita ut materia sit subjectum commune ad plures rerum species indifferens; forma vero determinatio hujus potentiæ ad certam rei speciem, unde in his essentiis forma non est tota earum essentia, sed actus essentialis, cujus accessu materia determinatur ad hanc entis speciem.

Ex his constat, ac omnes concedunt, in entibus creatis essentiam et existentiam aliquo modo distingui. Nam essentia earum integre intelligi potest sine existentia. Ut integre intelligo quid sit homo, quid circulus, quid rosa, ne cogitando quidem existantne, nec non. Imo scientiæ omnes circa rerum essentias ab existentia præcisas versantur. Solum quæstio est, an re

ipsa distinguantur. Negant plerique. (1) S. Thomas diserte affirmat. Scotus censet distingui distinctione sua formali ex natura rei.

CONCLUSIO

In omni ente finito et creato essentia re ipsa distinguitur ab existentia, ut potentia a suo actu. Unde realiter componuntur ex essentia et *esse*, ut ex duobus essendi principiis. Ita perpetuo S. Thomas 1. p. qu. 54. ar. 3. *In omni ente creato*, inquit, *essentia differt a suo* esse; *et ad ipsum comparatur, ut potentia ad actum.* Opusc. 15. c. 8. Esse *rei non est nec forma ejus, nec materia, sed aliquid adveniens rei per formam.* Idem millies repetit.

Probatur 1. Quod est Deo proprium, nulli enti creato competit; Sed Scripturæ authoritate, ac omnium sacrorum Doctorum consensu constat, esse uni Deo proprium, ut sit suum *esse:* unde nomen Tetragrammaton *Jehovah*, quod habetur Deo propriissimum, significat ipsum *esse.* Derivatur enim a verbo substantivo *hajah*, seu *havah*, quod significat esse: Ergo nullum Ens creatum est suum *esse*, sed in eo *esse*, seu existentia distinguitur ab essentia.

Confirmatur. Nulla creatura est ens simplex; id enim soli Deo proprium est, sed necessario constat ex actu et potentia; Atqui nisi ejus essentia esset distincta ab existentia, aliqua saltem foret ens simplex et non compositum ex actu et potentia: Ergo in omni ente creato essentia distinguitur ab existentia. Minor constat in Angelis. Nam cum sint essentiæ simplices, si eorum essentia esset ipsa sua existentia, non essent entia per com-

---

(1). *Durandus ex veteribus unus fuit, qui uti multa alia ita et distinctionem realem essentiam inter ac existentiam, contra D. Thomæ doctrinam e medio sustulit. Post Durandum, universi pene juniores philosophi, qui cum in eo toti sint ut omnem realem distinctionem funditus deleant, asserunt inter essentiam et existentiam creaturarum, non realem, sed eam, quæ sola cogitatione obtinetur, distinctionem tantummodo inveniri.*

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

positionem ex actu et potentia. Ens enim ut ens componitur ex essentia et *esse;* Sed in illis non esset compositio ex essentia et *esse;* idem enim non componit cum seipso: Ergo non essent entia per compositionem.

Major vero paullo uberius declaranda est, cum ea, conclusio nostra præcipue nitatur. Itaque solum Deum Optimum Maximum habemus ut ens simplex et purum in actualitate essendi, quod proinde minime constitutum sit ex actu essendi, sed sit ipsum *esse* actu. Cæterum id nulli enti creato concedendum, quod quidem ante nos diserte docuerunt Sancti Patres, ut S. Cyrillus eo libro, quo Spiritum-Sanctum esse Deum demonstrat, *Nulla*, inquit, *creatura secundum naturam simplex est.* Et lib. 1. in Joan. c. 9. *In compositione est id omne, quod est in creatura, nihilque in ipsa simplex est.* Itaque nulla creatura est ens per simplicitatem, sed per compositionem. Porro cum ens sit, cujus actus est *esse*, ens ut ens componitur ex actu essendi et potentia essendi: unde, ut omnes concedunt, actus et potentia sunt prima principia entis compositi. Itaque ut creatura sit composita in ratione entis, hæc duo in ea distingui debent, proindeque ejus essentia non debet esse ipse actus essendi, seu existentia, sed aliquod comparatum ad eam, ut potentia ad suum actum. Unde essentiam creaturæ omnes concipiunt, ut aliquid, quod potest esse et non esse, id est, potentia ad existentiam.

Ad hæc unum est Adversariis effugium. Respondent, Creaturam non esse suum *esse*, nec simplicem in ratione entis, quia in ea essentia et *esse* distinguuntur, non quidem re, sed ratione; proindeque in ea est compositio non quidem realis, sed rationis ex actu et potentia. (1).

---

(1) *Sigismundus Storchenau Ont. Sect. 2. cap. 2. tenet*, existentiam ab essentia actuali, realiter non distingui. *Quod ut probet, duplicem essentiam cum P. Buffier, in rebus distinguit, unam Metaphysicam, et idealem; alteram physicam, et realem, quæ per collectionem omnium proprietatum rei existenti reipsa convenientium constituitur. Prior est ipsa rei mera* possibilitas *mente concepta; altera, ut ipse ait,* est essentia actua-

Sed contra. Distinctio et compositio rationis non obstat perfectæ identitati, ac simplicitati: Ergo si sola ratione actus essendi et potentia essendi distinguerentur in creaturis, nihil obstaret, quominus absolute dici possent suum *esse*, ac entia simplicia. Probatur antecedens ex ipsis Adversariis, quorum aliqui admittunt in Deo essentiam et existentiam quadantenus ratione distingui, ac omnes uno ore asserunt, Deum componi compositione rationis ex genere et differentia: Et tamen illum habent ut ens absolute simplex, et quod sit suum *esse*: Ergo sola distinctio et compositio rationis non obstat perfectæ identitati et simplicitati.

---

lis, *in qua* plus *concipitur, quam in nudo possibili.* Existentia *nihil aliud est nisi* modus, *seu status essentiæ, quo ea est* plus *quam nude possibilis. Hanc existentiam duplicem etiam distinguit,* formalem *unam, nempe statum essentiæ, quo est plus quam nude possibilis*: causalem *alteram, quæ in actione producentis, seu Dei omnipotentiæ consistit. Quibus positis, ratiocinationem obscurissimam adstruit.* — Quod est plus quam possibile, hoc solum quod producitur jam est existens; sed essentia actualis cum producitur est plus quam possibilis; ergo essentia actualis cum producitur jam est existens. Sed si essentialis actualis jam existit hoc ipso quod est producta; sequitur, quod essentia actualis et ejus existentia sint unum, et idem; ergo realiter non distinguuntur. *Deinde subjungit: hoc concretum* essentia existens *inter metaphysica referendum est. Verum si hoc concretum ad metaphysica referendum est, qua ratione supra distinxit essentiam physicam a Metaphysica, ex eo, quod illa constituatur per collectionem omnium proprietatum rei existentis idest per concretum? Est enim aperta contradictio. Deinde; cum in Majore propositione ait;* quod est plus quam nude possibile, esse existens, *satis insinuat, quod* illud plus *sit aliquid reale additum essentiæ, et ab ea distinctum: alioquin quid faceret actio productiva? In minori propositione* ponitur essentia actualis est plus quam possibilis. *Quænam hæc* essentia actualis? *Nam* essentia est id, cujus actus est esse, *idest* existentia; *et Ipsemet supra* essentiam *definivit* nudum possibile. *Ergo* essentia *sonat solam potentiam*, actus *existentiam. Inter actum, et potentiam est realis distinctio, nec possunt simul componi sub eodem respectu. Hoc igitur subjectum* essentia actualis *est contradictio in suis terminis; sed hæc indicasse sufficiat.*

Probatur 2. Conclusio ratione, qua perpetuo utitur S. Thomas. Actus distinguitur realiter a propria potentia, in qua recipitur; Sed *esse*, seu existentia creaturæ recipitur in ejus essentia: Ergo realiter ab ea distinguitur. Major constat. Nihil enim seipsum recipere potest. Minor probatur, tum ex communi loquendi modo, quo dicimus, creaturas recipere a Deo *esse*, seu existentiam. Tum etiam ratione. Existentia creaturæ nequit esse subsistens, seu irrecepta; Atqui in nullo alio recipi potest, nisi in essentia: Ergo in ea recipitur. Minor constat. Essentia enim est proprium existentiæ receptivum: unde vel in ea, vel in nullo recipitur. Majorem probat S. Thomas variis rationibus.

Prima. Existentia irrecepta, seu subsistens, est actus purus; Sed existentia creaturæ nequit esse actus purus: Ergo nec irrecepta. Minor constat, solus enim Deus est actus purus. Major probatur. Actus purus est, qui nulli potentiæ admiscetur, ut constat ex terminis; Sed existentia irrecepta nulli potentiæ admiscetur: Ergo est actus purus. Declaratur minor. Actus miscetur potentiæ, vel quia est actus alicuius potentiæ, vel quia ipse est in potentia ad ulteriorem actum; Sed existentia irrecepta, seu subsistens non est actus alicujus potentiæ cum in nulla recipiatur; nec tendit ad ulteriorem actum, cum sit actus ultimus in linea entis, ut constat ex ejus definitione: Ergo est actus purus, nempe ipsum *esse* subsistens.

Dices, existentiam substantiæ creatæ non esse actum purum, quia licet in nullo recipiatur, recipit tamen aliquid, nempe subsistentiam.

Sed contra: suppositum potius recipit existentiam; est enim id, quod producitur, id est, ducitur ad *esse:* Ergo subsistentia non recipitur in existentia, sed e contra. (1). Itaque existentia

---

(1) *Ut hæc melius clariusque intelligantur, notandum, hæc tria.* Essentia, subsistentia, existentia *(quorum concreta sunt individuum, suppositum, et Ens completum) se habere ad invicem ut potentiæ, et actus, ut* Humanitas, Homo, et Homo vivus. *Humanitas tibi indicat solam essentiam hominis;* Homo *subsistentiam;* Homo vivus *complectitur essentiam, subsisten-*

est ultima essendi actualitas, seu ut dicit D. Thomas 1. p. qu. 3. ar. 4. et qu. 4. ar. 1. ad 3. *Est actualitas omnium rerum, etiam formarum: unde non comparatur ad alia, sicut recipiens ad receptum, sed sicut receptum ad recipiens.* Et hoc ejus notione constat. Est enim rei extra nihilum et causas sistentia. Porro res non censetur sisti extra nihilum et causas, nisi cum pervenit ad ultimam essendi actualitatem et metam.

Secunda ratio. *Esse* abstractum, seu subsistens, seu irreceptum, (hæc enim synonyma sunt) est unicum et infinitum; Sed existentia creata non est unica et infinita: Ergo nec irrecepta. Minor constat. Probatur major. Actus limitatur et multiplicatur per potentiam, in qua recipitur: Ergo *esse*, seu existentia, quæ est actus irreceptus, est unica et infinita in *esse*, id est, simpliciter.

Hoc principium, nempe *Actus limitatur et multiplicatur per potentiam, a qua proinde si liber sit, erit unicus et infinitus in sua linea*, licet plerisque videatur mysterium, adeo clarum S. Thomæ visum est, ut perpetuo eo utatur tum ad alia, tum ad Dei unitatem et infinitudinem demonstrandam. Platoni quoque adeo constans visum est, ut cum naturas abstractas et irreceptas statueret, quamque in sua specie unicam et infinite participabilem ipso abstractionis jure esse diceret. Illud explicat S. Thomas experientia. Nam cum naturam a materia abstrahimus, ipsa vi abstractionis una fit, atque ut unum quid concipitur, unicave definitione definitur, ac totius speciei rationem complectitur, estque ab infinitis individuis participabilis. Unde si sic abstracta subsisteret in re, esset unica in re, ac infinite participabilis: Ergo ex eo constat, formam, seu, actum abstractione a suo subjecto adunari, ac totam suæ rationis amplitudinem complecti; receptione vero in sua potentia multiplicari et limitari.

---

tiam, et existentiam hominis. Et ideo, subsistentia, recipitur in essentia, et existentia recipitur in subsistentia; Nam existentia est actus ultimus Essentiæ et subsistentiæ in linea entis: licet subsistentia sit actus ultimus in linea substantiæ.

Verum ut id penetrantius intelligamus, observandum, ut diximus, et omnes admittunt, actum ex sua ratione esse perfectionem; potentiam vero imperfectionem. Unde in rebus actus omnino purus, scilicet Deus, in se continet totam essendi plenitudinem; potentia vero pura, nempe materia prima, summam essendi imperfectionem et vacuitatem, quam ideo S. Augustinus vocat *prope nihilum*, quod nihil habeat de perfectione entis, nisi potentiam ejus habendæ, sicut tenebrosum nihil habet de luce, nisi habendæ lucis potentiam. Et ideo quo magis actus accedit ad potentiam, eique immergitur, eo magis finitur, minuitur, imperficitur, adeoque multiplicatur, quia *quæ sunt unita in superioribus, sunt multiplicata et divisa in inferioribus.* E contra quanto magis recedit a potentia, tanto magis accedit ad Deum, qui est plenitudo essendi, ideoque magis perficitur et ampliatur, et consequenter adunatur, quia *quæ sunt dispersa in inferioribus, sunt unita in superioribus.* Unde sicut potentia deprimit actum, ita quoque eum multiplicat et limitat. Et ideo si aliquis actus sit liber ab omni potentialitate et materia, erit expers limitationis, et multiplicitatis. Adeoque verum est, *actum irreceptum esse unicum et infinitum.* Quod quidem principium ita certum habet S. Thomas, ut videatur illud accepisse ab Angelis; ideoque perpetuo tanquam evidentissimum usurpat.

Tertia ratio, qua probat S. Thomas existentiam creatam non posse esse irreceptam, hæc est. Existentia non recepta in essentia nihil habet sibi conjunctum, præter suum *esse;* Sed omnis existentia creata habet aliquid sibi adjunctum præter suum *esse*, scilicet plura accidentia, ut albedinem, quantitatem, etc. Ergo omnis existentia creata est recepta in sua essentia. Minor patet. Probatur major. Non potest concipi, aliquid conjungi existentiæ, nisi vel quia recipitur in illa, vel quia recipitur cum illa in aliquo subjecto; Atqui nihil potest recipi in existentia, cum ipsa sit ultima actualitas rei, nec recipi cum illa in aliquo tertio subjecto, si ejusmodi existentia sit irrecepta: Ergo existentia irrecepta non potest habere aliquid sibi conjunctum præter suum *esse.* Unde Boetius dixit, quod id, quod

habet existentiam, (id est essentia) potest recipere aliquid cum suo *esse*, scilicet formas accidentales; sed ipsum *esse*, seu existentia, nihil aliud potest recipere.

Probatur demum conclusio alia ratione S. Thomæ. Ens creatum nequit esse sua ultima actualitas; hic enim proprius est character actus puri; Sed si essentia creaturæ esset idem reipsa, ac existentia, esset sua ultima actualitas; *esse* enim, seu existentia est ultima essendi actualitas et meta: unde Deus est ultima sua actualitas, quia est ipsum *esse:* Ergo essentia entis creati non est re ipsa sua essentia, sed ab ea distincta.

Obj. 1. Existentia non potest recipi in essentia: Ergo non distinguitur ab ea. Probatur antecedens: Existentia non potest recipi in nihilo, Sed essentia exclusa existentia est nihilum: Ergo existentia non potest recipi in illa.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem, concessa majore, distinguo minorem: Essentia præcisa existentia est nihil; *nihilitate existentiæ*, concedo; *nihilitate essentiæ*, nego. Cum enim distinguamus in ente duo principia constitutiva, scilicet essentiam et existentiam, seclusa existentia, essentia non est aliquid existens, ideoque potest dici nihil nihilitate existentiæ: sicut materia seclusa forma non est aliquid actu. Attamen sicut materia præcisa forma habet realitatem essentiæ potentialis; ita quoque essentia præcisa existentia habet realitatem propriam, quamvis non existentem ex se ipsa, sed quatenus actu est subjectum existentiæ.

Instabis. Quod non est extra causas, est purum nihil; Sed essentia præcisa existentia non est extra causas: Ergo est purum nihil. Probatur minor. Existentia est extra causas sistentia: Ergo essentia præcisa existentia non est extra causas.

Resp. 1. Distinguo minorem: Essentia præcisa existentia non est extra causas; complete et ultimate, concedo; non est extra causas, inchoative et incomplete, nego. Eodem modo intelligenda est hæc distinctio, quo in Physica dicebamus, materiam præcisa forma esse extra causas inchoative.

Resp. 2. Essentia ut præcisa ab existentia non est extra causas; ut præcisa præcisione *realis separationis*, concedo; ut præcisa præcisione solum *distinctionis realis*, nego. Explicatur. Es-

sentia potest dupliciter præscindere ab existentia. Primo præcisione separationis, ita ut realiter destituatur omni existentia. Secundo præcisione distinctionis realis, quatenus licet sit sub existentia, attamen sumitur ut res distincta ab illa tanquam a sua actualitate. Primo modo sumpta essentia non est extra causas, nec potest esse in rerum natura, sicut nec materia separata ab omni forma. Secundo vero modo sumpta dicit aliquid in re et extra causas, subjectum scilicet participans actualitatem essendi. Vel aliter distingui potest et clarius: essentia *objective* sumpta non est extra causas, concedo; *subjective* sumpta, ut actu subjicitur existentiæ, tanquam propria potentia proprio actui, nego.

Urgebis. Ergo essentia confunditur cum materia prima. Probatur consequentia. Materia prima est potentia essendi; Sed etiam secundum nos essentia est potentia essendi: Ergo invicem utrumque confundimus.

Resp. Nego consequentiam. Ad probationem respondeo, materiam esse puram potentiam, non solum in linea existentiæ, sed etiam in linea essentiæ, quia ex se non est determinata ad certam essentiæ speciem, sed determinatur per formam, quæ est actus essentialis. Sed rursus compositum ex materia et actu illo essentiali, scilicet forma, quod dicitur *essentia*, comparatur ad existentiam tanquam ad suam ultimam actualitatem. Et Ideo forma dicitur *actus primus;* at vero existentia *actus ultimus*, *ultimaque actualitas.* Unde ut ait S. Thom. quæst. de Spiritual. Creat. ar. 1. *in rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo materia est ut potentia respectu formæ, et forma est actus ejus. Et iterum natura, seu essentia, composita ex materia et forma est ut potentia respectu* esse, seu existentiæ, *in quantum est subjectiva ejus.* Unde in corporeis substantiis duplex est compositio, prima materiæ et formæ ad constituendam essentiam; altera essentiæ et existentiæ ad constituendum ens perfectum; At vero in substantiis spiritualibus est tantum unica, nempe essentiæ et existentiæ.

Obji. 2. Existentia creata sicut et aliæ res, propriam habet essentiam; Sed non distinguitur realiter a propria existen-

tia; alias existentiæ daretur existentia in infinitum: Ergo saltem aliqua essentia creata non distinguitur a sua existentia.

Resp. 1. Existentiam proprie non esse essentiam aliquam, sed esse actum omnis essentiæ, at si abusive dicatur, esse aliqua essentia: Resp 2. Dum dicimus, essentiam distingui ab existentia, id debere intelligi de essentia proprie dicta, de cujus conceptu non est existentia, puta, hominis, Angeli, etc. Sicut enim omne agens creatum agit per actionem distinctam; actio vero ut agat, non eget alia actione, sed suo modo agit per seipsam; ita et omne creatum, quod existit, eget existentia a se distincta qua fiat existens; attamen ipsa existentia, qua res existunt, non eget alia existentia, sed per seipsam suo modo existit.

Objic. 3. Quæ non possunt separari, non distinguuntur; Sed existentia nequit separari ab essentia: Ergo.

Resp. 1. Majorem esse falsam. Plura enim distinguuntur, quæ separari non possunt, ut materia non potest separari ab omni forma.

Resp. 2. Etiam de facto existentiam posse separari ab essentia; nam in Christo essentia, seu humanitas, fuit realiter separata a sua existentia (1), cujus loco subrogata est existentia Verbi, ut probant nostri Theologi.

ARTICULUS QUARTUS

DE SUBSISTENTIA, SUPPOSITO, ET PERSONA.

Substantia completa differt ab accidentibus, et entibus incompletis, quod sit sui ipsius in se subsistens et terminata. At

---

(1) *Idest* a sua subsistentia *idque præcisionis, et claritatis gratia; nam subsistentia sæpe accipitur* pro existentia, *et vicissim* existentia *pro* subsistentia. *De cætero Verbum Divinum assumpsit humanam naturam, non equidem abstractam, aut universalem, sed concretam, individuam, et existentem, rigorose loquendo, sine propria tamen* subsistentia, *cujus loco erat subsistentia Verbi divini.*

vero accidentia non sunt sui ipsius; sed alterius, scilicet subjecti, et partes sunt sui totius. Unde si substantia completa, v. g. homo, aliquid operetur, operatio tribuitur ipsi. At vero si accidens, vel pars hominis agat, v. g. si musica causet cantum, et manus percutiat, nec manus, nec musica dicuntur agere, sed homo per musicam, et per manum; manus enim, et musica non sunt sui ipsius, sed hominis. Hæc perfectio, per quam substantia ita completur, ut sistat in se ipsa, sitque sui ipsius, et non alterius, dicitur *Subsistentia*, quasi *in se ipso sistentia*. Circa illam tria sunt explicanda. Primo quid sit, quidve suppositum, et persona. Secundo, quomodo distinguatur a natura, seu essentia. Tertio, quomodo distinguatur ab existentia.

Dico 1. *Subsistentia est actualitas, qua natura ita substentatur in se ipsa, ut non egeat communicari alteri ad essendum et operandum.*

Dicitur in primis *actualitas*, per quod convenit cum aliis perfectionibus. Cæteræ particulæ tenent locum differentiæ, proprius enim character *subsistentiæ* est reddere naturam in se substentatam, et terminatam, ita ut non indigeat alteri communicari, ut sit et operetur. Dico *non indigeat*, quia natura Divina, quamvis sit subsistens in se ipsa, est tamen ulterius communicabilis tribus personis, non quidem ex necessitate, sed ex infinita fœcunditate.

Definiri etiam potest subsistentia, *Perfectio, qua fit, ut natura sit sui ipsius, et non alterius.* Unde quidquid agit natura subsistens, non alteri, sed sibi operatur. Et ideo, quia in natura humana Christi loco propriæ subsistentiæ fuit subrogata subsistentia Verbi natura illa non erat sui ipsius, sed erat natura Verbi; nec sibi operabatur, sed Verbo Divino. Unde quidquid aut egit, aut passa est, id totum attribuitur Verbo, cujus erat.

Suppositum autem est veluti concretum subsistentiæ, sicut vivens est concretum vitæ. Persona vero nihil aliud significat, quam ipsum suppositum, non cujusque naturæ, sed intellectualis: non enim dicimus personam equi, aut lapidis, sed personam vel Divinam, vel Angelicam, vel Humanam. Unde persona nihil addit supra suppositum, nisi aliquam dignitatem, et

excellentiam petitam ex natura intellectuali. Quod autem Latini *personam et suppositum*, Græci dicunt *Hypostasim.*

Dico 2. *Subsistentia est quid positivum realiter distinctum a natura, seu essentia.*

Probatur conclusio. Et in primis, quod subsistentia sit quid positivum, quamvis videatur negare Scotus, tamen suadetur. Nam subsistentia significat quandam perfectionem et actualitatem. Quod enim natura sit sui ipsius, et non indigeat altero substentante, est maxima perfectio: Ergo subsistentia exprimit aliquid positivum. Unde Sancti Doctores dicunt, Verbum Divinum non assumpsisse subsistentiam naturæ humanæ, sed eam consumpsisse, et loco ejus Divinam subsistentiam subrogasse, quod dici non posset de pura negatione. Sane Personarum divinarum subsistentia pura negatio dici non potest, cum ipsas personas formaliter constituat, ac invicem distinguat, sit terminus processionum divinarum vere, ac realiter per eas productus, quæ munia meræ negationi competere nequeunt: Ergo conceptus subsistentiæ in negatione non consistit. (1).

Secunda vero pars, scilicet subsistentiam realiter distingui a natura, probatur ex Incarnationis Mysterio, in quo subsistentia naturæ humanæ fuit separata a natura humana: Ergo distinguuntur ab invicem.

Quantum ad tertium quæsitum, divisi sunt Authores, etiam Thomistæ. Quidam dicunt, subsistentiam et existentiam solum virtualiter distingui, et esse duo munera unius entitatis, quæ quatenus sistit naturam, et eam ita terminat, ut non sit alterius, nec alteri communicabilis, vocatur *subsistentia;* quatenus vero ultimate complet rem ipsam, et eam ponit extra causas, dicitur *existentia.* Quidam vero dicunt, esse duas modalitates ejusdem rei. Quidam demum tenent, esse duas actualitates realiter distinctas. Hæ omnes opiniones sua possunt habere

---

(1) *Lugduneuses. Metaphys. Gen. cap. 4. a. 1. tenent personam vel suppositum constitui* per solam negationem conjunctionis cum altera natura, qua perficiatur. *Hujus assertionis falsitas ex posita ratione Auctoris satis patet; nec est necesse in ea confutanda immorari.*

fundamenta etiam in doctrina D. Thomæ. Cæterum prima id commodi habet, quod facile explicat distinctionem existentiæ ab essentia. Si enim existentia et subsistentia sunt idem, constat, distingui ab essentia, cum fide certum sit, subsistentiam in Incarnatione fuisse separatam a natura humana, proindeque ab illa distingui. Attamen tertia sententia videtur conformior D. Thomæ, qui docet, suppositum, id est subsistentiam cum natura, recipere existentiam 1. p. q. 5. ar. 2. ad 5. Deinde existentia præcise dicit ultimam actualitatem essendi, ideoque communis est tam accidentibus, quam substantiis. At vero subsistentia est perfectio conveniens tantum substantiis completis, et illas distinguens ab accidentibus: unde videtur esse actualitas longe diversæ rationis ab existentia. At de his parcius. Quippe subsistentiæ notitia ut maxime peti solet ex fontibus Fidei, nempe Trinitatis, et Incarnationis, ita jure remittitur ad Theologos. Eam delibasse nobis sufficiat.

QUÆSTIO TERTIA

De Proprietatibus Entis, scilicet Unitate, Veritate, et Bonitate.

Cum ens sit, cujus actus est *esse*; manifestum est, ipsum esse *unum*, *verum*, *bonum*. Omne enim, quod est, habet unum *esse*, verum est esse, et bonum est esse. Habet quidem unum *esse*, alias non esset ens, sed multitudo entium. Verum est esse, quia hoc ipso, quod est, potest terminare veram cognitionem et actionem intellectus, cujus obiectum est *ens*. Et demum bonum est esse, quia bonum est, quod appetitur: omne autem ens naturaliter appetit esse. Et præterea omne, quod est, voluntati primæ causæ (scilicet Dei) conformatur; alias non esset, si prima causa ipsum ut bonum non approbaret, juxta illud Sapient. 11. *Quomodo aliquid permanere posset, nisi tu voluisses?* De illis tribus entis proprietatibus (1) agemus singulis

---

(1) *Proprietates, seu modi qui consequuntur omne Ens, quinque enumerantur a D. Thoma, q. 1. de ver. art. 1.* Res, unum, aliquid, verum, bonum. *Modus generaliter consequens omne ens*, dupliciter, *inquit*, accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur affirmative dictum absolute, quod possit accipi in omni Ente, nisi essentia ejus, secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab ente, quod *ens* sumitur *ab actu essendi*, sed nomen *rei* exprimit *quidditatem*, sive *essentiam ejus*. Negatio, vero, quæ est consequens omne ens absolute, est *indivisio*; et hanc exprimit nomen *unum* nihil enim est aliud *unum*, quam ens *indivisum*. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter; uno modo secundum divisionem unius ab altero, et hoc exprimit hoc nomen *aliquid*; dicitur enim aliquid, quasi *aliud quid*: unde sicut ens dicitur *unum*, in quantum *est indivisum* in se; ita dicitur *aliquid* in quantum est *ab aliis divisum*. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud. Et hoc quidem non potest esse, nisi accipiatur aliquid, quod natum est convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quæ quoddamodo

Articulis, adjiciemusque specialem de distinctione; si tamen primo admonuerimus, non esse proprietates Physicas, id est, realiter ad ente distinctas, sed solum quasdam notiones, quæ omni enti tribui solent, ideoque dicuntur *proprietates attributales, virtuales, et notionales.*

ARTICULUS PRIMUS

DE UNITATE.

Unum dicitur, *Ens indivisum in se, et divisum a quolibet alio.*(1) Cum autem quodlibet ens tandiu sit, quandiu est unum, et amittat rationem entis, quando amittit unitatem, ut patet in homine, qui desinit esse, quando partes ejus non uniuntur, ideo unum nihil addit supra ens, sed solum exprimit entitatem cum negatione divisionis. Circa unitatem sic explicatam tria quærimus. Primo, in quo consistat principalius, an in negatione divisionis, an in entitate, ut connotante indivisionem. Secundo, quotuplex sit. Tertio, unde sumatur unitas, et multiplicatio rerum.

Dico 1. *Unum essentialiter significat entitatem, ut connotat negationem divisionis.* Unde significat aliquid positivum in recto, negationem vero in obliquo.

Probatur facile ex definitione Unius, quæ dicitur, Ens indivisum in se, et divisum ab alio. Et unitas dicitur, *entitas indivisa:* Ergo primario, principaliter, et in recto significat en-

---

est omnia ut dicitur 3. de Anim. In anima autem est vis cognitiva, et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum* . . . convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum.*

(1) *D. Th. Suppl. q. 83. a. 3. ad 4. animadvertit, quod* ratio unius perficitur in *indivisione*, et quod *divisio* ab aliis est de consequentibus ad rationem unius. *Nam prius est aliquid esse, deinde ad alia referri, ut supra ex ipso D. Thoma retulimus.*

titaten positivam, indirecte vero, et de connotato negationem divisionis.

Confirmatur. Proprietas entis, cum sit aliquid positivuu et convertibile cum ente, non potest significare primario, et principaliter solam negationem: Ergo debet principaliter significare ipsam entitatem, ut connotat negationem divisionis.

Dico 2. *Unitas præcipue videtur esse triplex, scilicet generica, specifica, et pure numerica.*

Declaratur. Cum enim unum significet ens indivisum, tot erunt unitates, quot sunt divisiones. Res autem præcipue dividuntur ab invicem vel genere, ut lapis ab homine; vel specie, ut leo ab equo; vel numero, ut Petrus a Paulo: Ergo tres sunt unitates, quarum, quæ negat divisionem generis, dicitur *generica;* quæ negat divisionem speciei, dicitur *specifica*, quæ negat divisionem numericam, dicitur *numerica*, seu *individualis.*

Circa unitatem genericam, et specificam nihil speciale occurrit. Solum advertendum est, nisi accedat unitas individualis, non esse a parte rei perfectas unitates, sed solum negationes diversitatis, ut dictum est in Logica.

Circa unitatem numericam, gravis difficultas est, unde oriatur unitas et multiplicatio pure numerica; seu, quæ sit causa, cur in rebus quædam intra eandem speciem solo numero differant, et multiplicentur. Rem duabus conclusionibus explicabimus.

PRIMA CONCLUSIO

Unitas, et multiplicatio pure numerica substantiarum oritur ex materia quantitatem connotante. Ita Thomistæ omnes contra Scotum.

Probatur conclusio primo authoritate Aristotelis, qui expresse docet lib. 12. Metaph. cap. 8. *Ea, quæ sunt multa numero, habere materiam.* Ex quo infert primum motorem numero non multiplicari, quia caret materia; Et Plato, qui posuit ideas separatas a materia, dixit, ob eam causam eas non multiplicari numero, sed distingui specie. S. Thomæ authoritates non refero, quia de ejus mente nemo dubitare potest.

Probatur 2. ratione S. Thomæ. Unitas, et multiplicatio materialis debet oriri a materia; ideo enim dicitur *materialis*; Sed unitas et multiplicatio numerica est materialis: Ergo oritur ex materia. Probatur minor. Tum quia unitas, quæ petitur a forma, sicut et multiplicatio, constituit formalem, et specificam diversitatem: Ergo unitas pure numerica non potest esse nisi materialis. Tum præcipue, quia multiplicatio in partes ejusdem rationis est multiplicatio materialis; Sed multiplicatio numerica fit in partes ejusdem rationis: Ergo est materialis. Minor patet. Ea enim censentur pure numero distingui et multiplicari, quæ cum sint ejusdem rationis, id est, similis essentiæ, sola divisione distinguuntur, ut duæ guttæ aquæ, duo ignes, etc. Major vero probatur. Nam essentialiter materiæ convenit habere partes ejusdem rationis; est enim radix quantitatis, cujus essentiale munus est distribuere substantiam in partes ejusdem rationis: Ergo materiæ proprium est dividi in partes ejusdem rationis; ideoque si competat formæ, hoc oritur ex communione, quam habet cum materia.

Confirmari præterea potest conclusio. Primo alia ratione D. Thomæ. Ab eo radicaliter oritur multiplicatio numerica, quod est ratio, cur forma aliqua sit multiplicabilis numerice. Sed ratio, cur, planta v. g. sit multiplicabilis numerice, est materia: Ergo, etc. Probatur minor. Nam actus est multiplicabilis propter potentiam, in qua recipitur, ut abunde ostensum est supra quæst. 1. ar. 3. Atqui potentia, in qua recipitur forma, est materia prima: Ergo forma habet a materia prima quod sit multiplicabilis.

Secundo. Infima distinctionum, et unitatum sumi debet ab eo, quod est infimum in rebus; Sed unitas, et distinctio numerica est infima omnium: Ergo debet sumi a materia, quæ est in rebus infima.

Tertio demum accedit experientia, qua videmus, nos, ubi primum abstrahimus id, quod est formale in rebus ab eo, quod est materiale in eis, ut quando definimus quidditatem hominis, circuli, trianguli, etc. hoc ipso abstrahere rem ab omni multiplicitate numerica et individuali: unde omnium individuorum

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

non datur, nisi una communis definitio: Ergo signum est, multiplicitatem numericam oriri a materia.

Ex his infertur, res pure spirituales, seu formas in materia nullatenus receptas, quales sunt Angeli, nullo modo posse multiplicari numerice, proindeque unicum individuum possibile esse in talibus speciebus, in quo individuo natura specifica tota subsistit. Remota enim causa, necesse est, ut effectus removeatur. Cum igitur in his naturis non sit materia, quæ est causa multitudinis numericæ, necesse est, ut et omnis multitudo pure numerica procul ab illis exulet.

Obj. 1. Quilibet Angelus est unus numero: Ergo unitas numerica non petitur a materia, quæ non est in Angelis.

Respond. In Angelis, licet sit unitas numerica, non esse tamen unitatem pure numericam, qua scilicet unus Angelus distinguatur ab alio solo numero intra eandem speciem. Unde argumentum nihil efficit contra conclusionem, quæ est de unitate pure numerica.

Instabis. Animæ rationales differunt et multiplicantur, etiam solo numero; et tamen non habent materiam: Ergo materia saltem in illis non est causa multiplicationis numericæ.

Resp. Animas rationales, quamvis possint esse sine materia, essentialiter tamen destinari ad materiam, cui proinde proportionari debent, quia, *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Unde solo numero sunt multiplicabiles, sicut aliæ formæ in materia receptibiles; non quidem ex materia, quam in se habeant, sed ex ipsa habitudine ad materiam.

Urgebis. Unitas et distinctio numerica debent desumi ab aliquo principio intrinseco; Sed anima separata intrinsece non habet materiam: Ergo non desumit unitatem, et distinctionem numericam a materiam.

Respond. Distinguo majorem: Unitas numerica debet desumi a principio intrinseco; *proxime*, concedo, *radicaliter*, nego. Licet enim id, per quod res immediate sortitur unitatem numericam, debeat esse ipsi intrinsecum; attamen illud potest rursus dependere ab aliquo extrinseco, ad quod essentialiter destinatur. Unde anima separata proxime quidem individuatur a propria entitate; Sed tamen quod illa entitas sit distincta solo

numero, habet ex hoc, quod sit receptibilis in materia, quæ est prima parens distinctionis numericæ; seu ex coaptatione ad materiam, tanquam ad proprium receptivum.

Objic. 2. Hæcceitas individuat substantias: Ergo non est quærenda ulterior ratio unitatis individualis.

Resp. Hæcceitatem esse ipsam differentiam individualem. Sed rursus de illa quæritur, unde habeat, quod sit multiplicabilis numerice, id est, cur plures hæcceitates possint reperiri intra eandem speciem? Unde Scotus nihil dicit ad quæstionem, dum ait, hæcceitatem individuare substantias.

Instabis. Omnis differentia desumitur a forma; Sed unitas individualis est aliqua differentia: Ergo desumitur a forma.

Resp. Distinguo majorem: Omnis differentia formalis, et quæ est per modum diversitatis, concedo; omnis differentia materialis, et quæ est solum per modum quasi quantitativæ divisionis, nego. Nam sicut forma est radix diversitatis, ita materia est radix divisionis. Unde sicut diversitas specifica sumitur a forma, ita distinctio numerica sumitur a materia.

Objic. 3. Eadem materia pertinere potest ad plura individua: Ergo non est principium unitatis numericæ.

Resp. Distinguo antecedens: Eadem materia materialiter sumpta, concedo; eadem materia formaliter sumpta, nego. Materia sumitur materialiter, dum sumitur præcise secundum suam entitatem, quam constat posse successive pertinere ad plura individua. Materia vero sumitur formaliter, quando ejus entitas consideratur, ut substans tali actioni, et connotans talem numero quantitatem. Sic autem sumpta materia non potest pertinere ad plura individua.

SECUNDA CONCLUSIO

Accidentia desumunt suam unitatem, et multiplicationem numericam a subjecto formaliter sumpto, id est, prout subest tali actioni agentis, a quo recipit ipsum accidens, talique durationi, etc.

Probatur. Tum quia subjectum tenet locum materiæ respectu formæ accidentalis: Ergo debet eam individuare. Tum quia

forma multiplicatur per suum receptivum; Sed forma accidentalis recipitur in suo subjecto: Ergo ab illo desumit multiplicationem, et limitationem numericam.

Objic. Accidens separatum a subjecto, adhuc est unum numero, ut patet in mysterio Eucharistiæ: Ergo non individuatur a subjecto.

Respond. Accidens separatum semper retinere habitudinem ad subjectum, ac proinde potest individuari ab illo; sicut dicebamus, animam rationalem individuari a corpore, ad quod dicit habitudinem.

ARTICULUS SECUNDUS

DE DISTINCTIONE, UBI CELEBRIS DIFFICULTAS AGITATUR CIRCA MODUM, QUO GRADUS METAPHYSICI AB INVICEM DISTINGUUNTUR.

Quæ in titulo discutienda suscipimus, etsi a pluribus præmature tractentur in logica, opportunius tamen visum est huc usque differre. Cum enim eadem scientia sit de contrariis, explicata unitate congrue agetur de distinctione. Et quia præcipua difficultas, quæ circa distinctionem agitatur, ea est, quam celebrem Scotus fecit, de distinctione graduum metaphysicorum, (id est, illarum formalitatum, quas gradatim in qualibet re distinguimus, ut in Petro formalitatem rationalis, animalis, viventis, substantiæ, etc.) ideo de illa dicendum est operosius.

§. I.

De variis Distinctionum generibus.

Unitas et distinctio sequitur ens, ut sæpe repetit S. Thomas: in tantum enim res aliqua distinguitur ab alia, in quantum non est idem cum illa. Unde sequitur, distinctionem esse duplicem, realem scilicet, et rationis. Res enim una potest non esse alia, vel de facto a parte rei; et hæc distinctio realis dicitur, in quantum scilicet sunt duæ res, aut quasi res, ut Petrus et Paullus: vel per considerationem intellectus, in quan-

tum rem in se unicam in varios conceptus distinguimus; et hæc dicitur distinctio rationis.

Distinctio realis est triplex, *major*, *minor*, *et virtualis*. Distinctio realis *major*, est distinctio rei a re; sic Petrus distinguitur a Joanne, anima a corpore. Distinctio realis *minor*, est distinctio rei a modo, quo afficitur, id est, a tenuissimis quibusdam entitatulis, quæ proprie non obtinent nomen rei propter suam exiguitatem, atque adeo dicuntur *modi*: sic Petrus distinguitur a sua sessione, linea a sua obliquitate. Hæc distinctio solet etiam dici *modàlis*. Distinctio *virtualis* non est tam distinctio, quam fundamentum distinctionis; et est in illa re, quæ unica in se æquivalet pluribus, ideoque præbet fundamentum, ut eam distinctis actibus cognoscamus, diversasque in ea formalitates distinguamus: sic numinus aureus habet quidem univocum valorem, scilicet librarum sex circiter; attamen ille unicus valor æquivalet duplici valori duorum nummorum argenteorum: ideoque possumus illum distinguere in duos valores partiales. Similiter anima hominis est quidem in se unica, attamen præstat quidquid præstant animæ plantarum et pecudum, diciturque ob id virtualiter multiplex: ideoque potest distingui per intellectum in tres gradus, vegetativum, sensitivum, et rationalem.

Hanc distinctionem virtualem Scotus non putat sufficere; et ideo aliam ejus loco subrogat, quam vocat *distinctionem formalem actualem ex natura rei*; quæ sit, non quidem inter rem et rem, aut rem et modum, sed inter duas formalitates ejusdem rei, ut inter animalitatem et rationalitatem, quarum una ante omnem mentis operationem non sit formaliter altera, neque de intrinseco constitutivo alterius, quamvis utraque non sit nisi unica res; sicut in lapide triangulari tres anguli sunt unus et idem lapis; et in fabuloso Jano bifronte duæ erant facies, sed unum caput.

Dicit igitur Scotus, hanc distinctionem quamvis sit actualiter in rebus, non tamen esse realem: quia non est distinctio rerum, sed solum formalitatum, quæ adeo proprie dicenda sit *formalis*. Hanc vero liberaliter concedit in omnibus rebus, etiam in attributis divinis, adeo ut in una simplici re et entitate

integrum formalitatum exercitum aliquando excitet, ex quibus aggregetur: unde definit essentiam divinam. *Cumulum perfectionum, et formalitatum.*

Quantum ad distinctionem rationis, triplex quoque assignari potest, major, minor, et minima. Distinctio rationis major est, dum ratio nostra entitatem virtualiter multiplicem distinguit in varios conceptus perfecte distinctos, quorum unus nullo modo includitur in alio, ut dum distinguimus humanitatem in animalitatem, et rationalitatem: nam conceptus animalitatis nullo modo continet actu conceptum rationalitatis; ideoque attribui potest rebus etiam irrationalibus. Distinctio rationis minor est, cum intellectus rem eandem distinguit in varios conceptus, quorum unus explicite quidem non continet alium, id est, ipsum formaliter non exprimit, implicite tamen ipsum involvit et includit, ut dum distinguimus in ente unum, verum, bonum, boni siquidem conceptus includitur in conceptu veri, et uterque in conceptu entis. Distinctio rationis minima est, dum absque ullo fundamento ex solo beneplacito, vel ex infirmitate sua, intellectus dividit rem unicam in varios conceptus; ut si quis distinguat vestimentum ab indumento, et voluntatem divinam a sua volitione. His præsuppositis, ut ad distinctionem graduum metaphysicorum redeamus -

Duplex est sententia. Prima Scoti, qui vult, hos gradus, v. g. animalitatem, et rationalitatem in homine, distingui actualiter ante opus intellectus, distinctione illa, quam vocat *formalem ex natura rei*, ita ut, licet concedat in homine animalitatem, et rationalitatem esse eandem rem, velit tamen esse duas formalitates actu, et de facto independenter ab intellectu. Scotum sequuntur ejus discipuli; sed deserunt alii, ut hac in parte de illo dixeris, quod de Ismaele dictum est: *Manus ejus contra omnes, et manus omnium contra eum.*

Secunda sententia est S. Thomæ, et communiter aliorum, qui tenent, gradus illos distingui quidem actualiter per intellectum: ante operationem vero intellectus solum fundamentaliter, et virtualiter; quatenus scilicet eadem simplex formalitas, licet in se una, quia tamen æquivalet pluribus, præbet occasionem intellectui distinguendi in ea varios conceptus; quibus non

correspondet in re, nisi unica simplex entitas diversimode concepta; sicut in circulo, diversis lineis a circumferentia ductis correspondet idem centrale punctum virtualiter solum multiplex.

§. II.

Statuitur vera sententia

PRIMA CONCLUSIO

Non datur distinctio actualis formalis Scoti inter formalitates ejusdem rei, sed distinctio unius entitatis in varias formalitates, et varios conceptus objectivos fit ab intellectu.

Probatur unica, sed efficaci ratione. Distinctio illa non est necessaria: Ergo nec admittenda. Probatur antecedens. Distinctio virtualis potest facere quidquid facit distinctio illa Scotica: Ergo non est necessaria. Probatur antecedens tum ratione, tum inductione. Ratione quidem. Nam, quod æquivalet alteri, potest facere quidquid alterum faceret, si adesset; Sed distinctio virtualis æquivalet actuali: Ergo potest facere quidquid distinctio actualis faceret, si adesset. Major aperta est. Sic enim nummus aureus facit quidquid facerent duo argentei, si adessent: sic punctum in centro positum, quia est virtualiter multiplex, potest terminare varias lineas æque, ac si essent varia puncta. Minor vero manifesta est. Ideo enim dicitur *distinctio virtualis*, quia per illam res æquivalet pluribus realiter distinctis.

Probatur etiam inductione. Tria sunt, quæ Scotus tribuit distinctioni formali actuali, et propter quæ illam necessaria putat. Primo, ut de unica re possint verificari contradictoriæ propositiones. Secundo, ut possit terminare diversos conceptus. Tertio, ut possit definiri diversis definitionibus; Sed hæc omnia præstare potest sola distinctio virtualis: Ergo, etc. Probatur minor. Nam hoc ipso, quod res est virtualiter multiplex, secundum unam partem ejus, ut ita dicam, virtualitatis potest aliquid verificari de illa, quod non verificatur secundum aliam; ac proinde sufficit ad verificanda contradictoria: sic in nummo au-

reo, licet sit unus valor sex librarum, potest dici, quod nummus ille aureus, quatenus continet valorem unius argentei, non sufficit ad solvendum debitum quatuor librarum, bene tamen quatenus excedit argenteum. Unde D. Thomas Quæst. 7. de Potentia, ar. 1. ad 5. *De illo*, inquit *quod est idem secundum rem, sed ratione differens, nihil prohibet prædicari contradictoria, ut dicit Aristoteles 3. Physicorum; sicut patet, quod idem punctum re, solum differens ratione, est principium et finis; et secundum quod est principium non est finis, et e contrario.* Deinde quod etiam distinctio virtualis sufficiat ad terminandos diversos conceptus et varias definitiones, adhuc apertius patet. Hoc ipso enim, quod una res æquivalet pluribus, potest concipi et definiri præcise secundum quod æquivalet uni, et deinde præcise secundum quod æquivalet alteri. Et rogo Scotistas, si re ipsa nolint esse, saltem fingant in rerum natura existere formalitatem in se quidem unicam et simplicem, quæ tamen idem præstet, quod plures, id est, sit æquivalenter multiplex. An non continuo palam erit de ea diversimode considerata posse prædicari contradictoria, posse formari plures conceptus inadæquatos, posse demum constitui plures definitiones, eam sub illa diversa consideratione diverse explicantes? Ergo virtualis distinctio ad hæc tria sufficit.

SECUNDA CONCLUSIO

Gradus metaphysici non distinguuntur actu in re ante opus intellectus, sed tantum virtualiter. Unde tota illorum distinctio actualis fit ab intellectu distribuente eandem entitatem virtualiter multiplicem in diversas formalitates, v. g. hominem in animalitatem et rationalitatem.

Conclusio posset probari ratione jam facta. Si enim non datur distinctio Scoti, gradus quoque illi non possunt distingui tali distinctione. Sed præterea.

Probatur ratione fundamentali. Gradus metaphysici sunt una, et eadem formalitas virtualiter tantum multiplex. Ergo non distinguuntur actu, sed solum virtualiter. Probatur antecedens. Cum enim formalitas sit effectus formæ, oportet, illam, pro-

portionari, et adæquari formæ, a qua procedit. Unde sic argumentor. Eodem modo loquendum est de formalitatibus et de formis, a quibus procedunt; Atqui, forma, a qua procedunt gradus metaphysici, ut anima rationalis in homine, non est ex pluribus animabus tertia anima, sed unica simplex, virtualiter solum multiplex: Ergo etiam humanitas in homine non est tertia formalitas composità ex pluribus partialibus, animalitate scilicet, et rationalitate, sed unica simplex virtualiter tantum multiplex.

Declaratur amplius dissipando inanem Scoti subtilitatem. Ecquid enim tandem sibi vult per *formalitatem*, quo nomine imperitos hoc toto in negotio deludit? Plane apud æquos nominum æstimatores *formalitas* id ipsum est in abstracto, quod *forma* in concreto. Cum igitur, ut explicuimus 1. Phys. qu. 3. ar. 1. forma sit, qua res determinatur ad certam essendi rationem, formalitas nihil aliud est, quam determinatio rei ad propriam essendi rationem; ac proinde ubi est unica res determinata ad unum essendi modum, est unica quoque non modo forma, sed etiam formalitas illi formæ proportionata, nisi velimus relicta soliditate rerum evanescere in inanitates et abstractiones. Deinde sicut forma est res, ita et formalitas est realitas: vana ergo subtilitas est, inducere in formis distinctionem formalem non realem, seu formalitatum et non realitatum. Sicut igitur unius entis est una forma æquivalens pluribus, ita et una formalitas æquivalens pluribus.

Illustravit id totum S. Thomas 1. par. quæst. 76. ar. 3. Rerum enim species differunt secundum perfectum, et minus perfectum; sicut in rerum ordine, animata sunt perfectiora inanimatis, animalia plantis, et homo animalibus: unde Aristoteles comparat rerum species numeris et figuris, in quibus perfectior continet imperfectiorem, et excedit. Sicut ergo pentagonum continet trigonum, et numerus senarius continet ternarium, ita humanitas continet animalitatem et vegetabilitatem: non quidem per aggregationem, ut cumulus lapides, sed per æquivalentiam, ut nummus aureus argenteos; quæ enim sunt distincta in inferioribus, adunantur in superioribus. Unde in homine eadem simplex formalitas est radix discurrendi, sentiendi, et vi-

vendi. Attamen intellectus noster, qui distinguit illa, quæ sunt unum, apprehendit istam simplicem formalitatem præcise quatenus est principium sentiendi; et sic eam vocat *animalitatem*, formatque gradum animalis: deinde illam concipit, ut est principium ratiocinandi, sicque eam vocat *rationalitatem*; quamvis hæc omnia sint una eadem entitas, solum virtualiter multiplex. Idem dicunt Theologi de attributis divinis, quod scilicet Deus est una simplicissima entitas; imo una in re formalitas, quæ tamen æquivalet infinitis. Unde ratio nostra concipiens illam quatenus punit, vocat *justitiam;* quatenus parcit, vocat *misericordiam*, etc. Quamvis in re, ut ait S. Thomas 1. par. quæst. 13. ar. 4. ad 2. *Omnibus illis rationibus respondeat unum quid simplex, per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte repræsentatum.*

§. III.

Solvuntur objectiones.

Obj. 1. Animalitas, etiam hominis, distinguitur actu ante mentis operationem ab ejus rationalitate: Ergo datur distinctio actualis formalis inter gradus metaphysicos. Consequentia patet. Probatur antecedens. Illa sunt distincta actu in re, de quibus verificantur contradictoria; Sed de animalitate et rationalitate verificantur contradictoria: Ergo distincta sunt actu in re. Minor patet. Nam de animalitate dicitur, quod est principium sentiendi, de rationalitate, quod non est principium sentiendi, quæ sunt contradictoria. Minor vero probatur. Contradictoria non possunt verificari de uno et eodem: Ergo illa, de quibus verificantur contradictoria, non possunt esse actu idem: Ergo debent esse actu distincta.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem nego majorem. Ad cujus probationem distinguo antecedens: Non possunt verificari contradictoria de uno et eodem tam secundum *rem*, quam secundum *rationem*, concedo; de uno et eodem secundum rem, *multiplici* tamen secundum *rationem*, nego. Solutio est S. Thomæ loco citato, in probatione primæ conclusionis. Vel alio modo; Contradictoria non possunt verificari de uno et eodem; vir-

tualiter multiplici, nego; non virtualiter multiplici, concedo. Ut enim diximus, de uno et eodem nummo aureo dicitur, quod si sumatur prout continet tantum valorem trium librarum, non sufficit ad solvendum debitum; at vero, ut continet valorem sex librarum, sufficit: *sufficere autem* et *non sufficere* sunt contradictoria. Similiter de eodem puncto dicitur, quod quatenus incipit lineam non est finis, quatenus vero finit aliam, est finis: Ergo de uno et eodem virtualiter multiplici possunt verificari duo contradictoria.

Instabis. Animalitas hominis formaliter sumpta, est ejusdem rationis, ac animalitas leonis; Sed hæc ex natura sua distinguitur a rationalitate: Ergo et illa.

Resp. 1. Argumentum nimis probare, nempe non solum formalem, sed etiam realem distinctionem; quia animalitas leonis est realiter diversa a rationalitate.

Resp. 2. Distinguo majorem: Animalitas hominis est ejusdem rationis, ac animalitas leonis, quantum ad munera, quæ illi competunt, secundum quod dicitur animalitas, concedo; quantum ad alia, quæ ipsi conveniunt ratione eminentiæ hominis supra leonem, nego. Id est, formalitas illa, quam in homine vocamus *animalitatem*, continet quidquid est in animalitate leonis; est enim radix sentiendi, dormiendi, vigilandi, manducandi, etc. Attamen in homine habet plura munera, quæ non habet in leone, scilicet quod sit etiam principium ratiocinandi, secundum quod munus dicitur *rationalitas;* et ideo quantum ad hoc, quod est excludere rationalitatem, non est ejusdem rationis in homine et leone.

Urgebis: Ergo falso dicitur, quod animalitas in homine non est principium ratiocinandi, si unica formalitas est, quæ sentit, et ratiocinatur.

Resp. Nego consequens. Licet enim in homine sit unica formalitas, quæ sentit et ratiocinatur; attamen intellectus potest illam concipere præcise, ut est principium sentiendi; et sic eam vocat *animalitatem:* et præcise ut est principium ratiocinandi, et sic eam vocat *rationalitatem.* Patet autem, quod præcise ut est principium ratiocinandi, non est principium sentiendi; et ideo merito dici potest, quod animalitas non est formaliter ra-

tionalitas, quia exprimit tantum humanitatem, ut est principium sentiendi, et non prout est principium ratiocinandi.

Dices. Quæ habent diversas definitiones essentiales, sunt diversa; Sed animalitas et rationalitas, etiam in homine, habent diversas definitiones essentiales: Ergo sunt diversa. Minor certa est. Nam animalitas definitur, principium sentiendi; rationalitas vero, principium ratiocinandi. Major vero probatur. Definitio explicat naturam rei: Ergo ubi sunt distinctæ definitiones, sunt etiam distinctæ naturæ.

Resp. Distinguo majorem: Quæ habent diversas definitiones essentiales, sunt diversa, *vel actu*, *vel æquivalenter*, concedo; *actu semper*, nego. Quod enim æquivalet pluribus, potest facere, quidquid facerent plura, si adessent, ac proinde diversis nominibus exprimi, diversis definitionibus explicari, et diversis conceptibus attingi.

Replicabis. Ubi sunt diversæ operationes, ibi debent esse diversa principia talium operationum; Sed animalitas et rationalitas sunt principia diversarum operationum: Ergo sunt inter se diversa. Major videtur certa. Quia principia cognoscuntur per suos effectus, suasque operationes, sicut arbor per suos fructus. Minor vero constat. Nam animalitas est principium sentiendi; rationalitas vero ratiocinandi. Sentire autem et ratiocinari sunt diversæ operationes.

Resp. Solutione sæpius data: ubi sunt diversæ operationes, sunt diversa principia; diversitate *actuali*, nego; diversitate *virtuali*, concedo. Nam sicut idem truncus sufficit ad varios ramos, ita idem principium virtualiter tantum multiplex ad varias operationes.

Objic. 2. et simul instabis contra datam solutionem. Ea, per quorum unum res convenit cum aliis, et per aliud differt ab illis, non sunt unum et idem; Sed per animalitatem homo convenit cum brutis, per rationalitatem vero differt ab illis: Ergo non sunt unum et idem.

Resp. Argumentum nimis probare. Probaret enim, nullam dari simplicem formalitatem: quia nihil adeo simplex est, quod aliquo modo non conveniat cum aliis rebus, et aliquo modo non differat ab illis. Unde si per idem res non potest conveni-

re et disconvenire, sequitur etiam simplicissimam formalitatem esse distinguendam in alias duas, et utramque iterum in alias duas, et sic in infinitum.

Resp. 2. Præter solutiones jam datas, quæ huic argumento aptari possent, distinguo majorem: Ea, per quorum unum res convenit cum aliis, et per aliud differt ab illis, non sunt unum et idem; *eodem modo sumptum*, concedo; *diversimode sumptum*, nego. Nam eadem simplex entitas, quatenus sumitur uno modo, potest convenire cum aliis; et quatenus sumitur alio modo, potest ab illis differre. Sic igitur humanitas sumpta, ut est principium sentiendi, convenit cum brutis, sumpta vero ut est principium ratiocinandi, differt ab illis.

Obj. 3. De ratione partis est, ut a comparte distinguatur; Sed animalitas et rationalitas sunt partes naturæ humanæ: Ergo ab invicem distinguuntur.

Resp. Distinguo minorem: Animalitas et rationalitas sunt partes naturæ humanæ; *partes realiter*, nego; *partes secundum rationem*, concedo. Ut enim dicit S. Thomas, ex animali et rationali componitur homo, non sicut ex duabus rebus, aut formalitatibus tertia res, vel formalitas; sed sicut ex duobus conceptibus tertius conceptus. Unde non distinguuntur secundum rem, sed solum secundum rationem et conceptum.

Instabis. Partes metaphysicæ sunt reales, Sed animalitas et rationalitas sunt partes metaphysicæ hominis: Ergo sunt reales.

Resp. Distinguo majorem: sunt reales; quantum *ad entitatem*, concedo; quantum ad distinctionem, nego. Id est, partes metaphysicæ dicunt quidem aliquam naturam realem, sed tamen non semper exigunt, ut illa natura realis sit secundum rem divisa in utramque partem, sed sufficit dividi per intellectum.

Urgebis. Si animalitas et rationalitas sunt unica formalitas a parte rei, quid igitur nos eam concipimus per modum compositi metaphysici ex animalitate et rationalitate, et non potius per modum cujusdam simplicis entitatis utrisque æquivalentis?

Resp. Id fieri propter conditionem intellectus nostri, qui non percipit intuitive rerum essentias, sed solum ex effectibus

sensibilibus eas colligit. Unde si ex una essentia plures procedunt effectus, plures quoque de illa format notiones, quas postea componit adinvicem, illaque compositio dicitur *metaphysica*, seu potius *logica*. Sed Angelus, qui videt intuitive v. g. humanitatem, videt etiam illam esse unicam simplicem formalitatem virtualiter tantum multiplicem, quatenus cum sit una, duo tamen munera præstat, scilicet sentire, et ratiocinari.

Objic. ultimo. Illa distinguuntur actu, quorum unum non est aliud; Sed animalitas in homine non est actu rationalitas: Ergo distinguuntur. Major est certa, in tantum enim unum distinguitur ab alio, in quantum non est illud. Minor probatur. Animalitas non est actu id, quod ipsa negat; Atqui animalitas negat rationalitatem: Ergo non est formaliter rationalitas. Probatur minor; Id, quod convenit, negat id, quod non convenit; Sed animalitas in homine est id, quod convenit cum bruto: Ergo negat rationalitatem, quæ est id, quod non convenit cum bruto.

Resp. 1. Argumentum evidenter nimis probare: probaret enim, nihil in Mundo esse simplex, quia nihil est, quod cum aliis aliquo modo non conveniat, et aliquo modo non differat.

Rest. 2. Nego minorem. Ad probationem, nego minorem. Ad cujus probationem distinguo majorem: Id, quod convenit, negat id, quod non convenit; *absolute* et in ipso subjecto, quod comparatur, nego; *respective* saltem et in termino, ad quem fit comparatio, concedo. Et ad minorem: Animalitas est id, quod convenit cum brutis, et rationalitas id, quod differt, concedo. Et ad consequens: Ergo animalitas negat rationalitatem; absolute et in ipsa humanitate, nego; respective et in bruto, cui humanitas comparatur, concedo.

Explicatur solutio. Ut aliquid dicatur conveniens et non conveniens alteri, non est necesse, ut id, in quo convenit, excludat id, in quo non convenit in utroque extremo comparationis, sed satis est, ut neget in termino comparationis, v. g. ut homo conveniat cum brutis per animalitatem, et ab illis disconveniat per rationalitatem, non est necesse, ut animalitas in ipso homine distinguatur a rationalitate, ipsamque neget et excludat; sed satis est, ut talis negatio et exclusio se teneat ex

parte ipsius bruti; seu in bruto sit animalitas sine rationalitate, proindeque negans et excludens rationalitatem. Hoc enim ipso, quod in bruto est animalitas sine rationalitate, quantumvis in homine eadem res, imo eadem formalitas sit et rationalitas, et animalitas, attamen illa simplex et unica hominis formalitas negabit convenientiam cum bruto, quatenus deest bruto rationalitas; et tamen dicet cum eo convenientiam, quatenus in eo reperitur animalitas.

Ratio autem radicalis hujus solutionis est, quia prædicata respectiva, cum sint ad alterum, distinctionem et oppositionem desumunt per ordinem ad alterum. Cum igitur *esse conveniens* et *non esse conveniens* sint prædicata respectiva, eorum oppositio non emendicatur semper ex distinctione et oppositione, quæ sit in utroque extremo comparationis, sed solum in termino; et ideo ut idem dicatur conveniens et non conveniens, non requiritur aliqua distinctio in illo, sed satis est, ut ea, quæ in illo sunt identificata, in alio, cui comparatur, sint divisa; seu, ut unum sit sine alio in termino comparationis.

Res. 3. Solutione toties trita. Id, quod convenit, negat id, quod non convenit; negat *actu semper* nego; *virtualiter* concedo. Hoc enim ipso, quod in homine animalitas et rationalitas sunt eadem formalitas virtualiter multiplex, secundum unam virtualitatem negat convenientiam, quam dicit secundum aliam. Ut enim sæpius diximus, distinctio virtualis, cum æquivaleat actuali, idem facit, quod ista faceret, si adesset.

ARTICULUS TERTIUS

DE VERITATE.

Veritas in genere definitur. *Adæquatio rei et intellectus.* Unde inter duos terminos est, quorum utrumque denominat, rem scilicet et intellectum. Res enim *vera* dicitur, quatenus adæquatur, aut adæquabilis est intellectui; ac rursus intellectus *verus*, quatenus adæquatur rebus. Hinc duplex veritas, nempe veritas rei, et veritas cognitionis. Veritas *rei est Conformitas seu Adæquatio* rei cum intellectu. Hæc *objectiva* dicitur, quod

sit in objecto intellectus; item *transcendens*, quod in ente, atque omni ejus differentia includatur. Veritas formalis definitur, *Conformitas, seu Adæquatio intellectus cognoscentis cum re cognita.*

Addi potest et tertia, nempe Veritas *signi*, quæ est conformitas signi cum re significata. Ad hanc pertinet Veritas locutionis, seu orationis, quæ duplex distingui potest. Nam cum oratione quid de rebus sentiamus, significemus, ea tum ad res, tum ad mentem referri potest. Cum rebus ipsis congruit, *Vera* dicitur. Ad mentem vero relata, cum ipsi concordat, ita ut loquamur, ut sentimus, *Verax* dicitur; sin minus, fallax, ac mendax. De hac nihil hic disputandum occurrit.

Circa Veritatem rei et cognitionis tria quæri possunt. 1. In quo sita sit Veritas rei, seu transcendentalis. 2. In qua mentis operatione sit Veritas cognitionis. 3. Quænam prior sit, an Veritas rerum, an Veritas Cognitionis.

PRIMA CONCLUSIO

Veritas rei, seu transcendentalis, est ipsa rei entitas, non præcise sumpta, sed prout dicit ordinem ad intellectum, præcipue divinum.

Declaratur conclusio. Et in primis, non esse quid distinctum ab ente, constat. Hoc ipso enim, quod res est, verum est, ipsam esse. Unde non alio, quam se ipsa vera est. Hinc Aristoteles 2. Metaph. cap. 1. *Ut*, inquit, *unumquodque est, ita et verum est.*

Quod autem veritas non sit præcise rei entitas, constat. Ens enim, ut ens præcise nihil aliud exprimit, quam actum essendi. Veritas vero aliquid præterea dicit, non quidem aliam entitatem, quia enti nihil addi potest, cum omnia complectatur; sed eandem, ac ens ipsum cum ordine ad aliquid.

Quod vero ratio veri accipiatur per ordinem ad intellectum, ex eo probat S. Thomas, quod veritas proprie, et per se primo competat intellectui, ut sanitas proprie, ac primo competit animali: Unde, ut cætera denominantur *sana*, quatenus habent ordinem ad animal; ita et *vera*, quatenus dicunt ordinem

ad intellectum. Cum autem intellectus objectum sit ens, hinc sequitur, verum dici de omni ente, quatenus nullum est, quod intellectui comparari non possit.

Demum veritatem rei præcipue sumi per ordinem ad intellectum divinum, egregie sic probat S. Thomas 1. par. quæst. 16. ar. 1. *Res ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum* esse. *Per accidens autem ad intellectum, a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus, quod domus comparatur ad intellectum artificis per se; per accidens autem comparatur ad intellectum, a quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundum id, quod inest ei per accidens, sed secundum id, quod inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum, a quo dependet. Et inde est, quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum. Dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ, quæ est in mente artificis. Et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quæ sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini.*

Obji. contra primam partem. Verum dicitur etiam de non ente: nam ut verum est, quod est esse; ita verum est, quod non est non esse: Ergo non consistit in entitate *rei.*

Resp. Distinguo consequens, verum non consistit in entitate rei; *verum entis realis*, nego; *verum non entis*, subdistinguo; non consistit *in entitate reali*, concedo; *in entitate rationis*, seu apprehensa a ratione, nego. Nam non ens, seu negationes et privationes, apprehendimus per modum entis. Et sic verum dicitur *non esse, quod non est*; quatenus apprehendimus *non esse* per modum alicujus, ut vel ex ipso modo loquendi constat, cui veritatem attribuimus, quatenus concordat Judicio neganti. Ita S. Thomas 1. p. qu. 16. ar. 2. et quæst. de Verit. ar. 1. ad. 7.

Obj. contra alias partes. S. Augustinus lib. 2. Soliloquio-

rum, cap. 5. rejicit hanc veritatis definitionem, *verum est, quod ita se habet, ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere*, quia sequeretur, nihil esse verum, si nullus posset cognoscere; ac illam ut legitimam statuit, *Verum est id, quod est:* Ergo veritas rei non consistit per ordinem ad intellectum, sed ipsi competit per se, quatenus scilicet assequitur propriam naturam. Unde veritas rei ab aliquibus definitur, *Conformitas rei cum suis intraneis principiis:* et ab Avicenna, *Uniuscujusque rei proprietas sui* esse, *quod stabilitum est ei.*

Resp. Cum S. Thoma 2. par. quæst. 16. ar. 1. S. Augustinum loqui de veritate rei, a cujus ratione excludit comparationem ad intellectum nostrum, ad quem comparatur per accidens, non tamen ad divinum, a quo per se pendet. Nam, ut ipse definit lib. de Vera Religione, cap. 36. *Veritas est summa similitudo principii, quæ sine similitudine est.* Porro intellectus Dei est principium rerum. Cum vero dicit, *Verum est id, quod est*, definit veritatem secundum id, quod est in ea, ut fundamentale, et non secundum id, quo ratio veri completur, ut exponit S. Thomas quæst. 1. de Veritate ar. 1. ad 1. (1).

Atque inde conciliari possunt variæ Veritatis definitiones. Nam quæ nullum respectum ad intellectum includunt, eæ solum explicant fundamentum veritatis, ut quæ in objectione relatæ sunt. At quæ ordinem ad intellectum includunt, explicant

---

(1) *Referendus est textus citatus D. Thomæ, quo melius, atque clarius difficultates dissolvantur, et conclusio perspicuitate firmetur.* « Prima, *inquit*, comparatio entis ad intellectum est, ut ens intellectui correspondeat; quæ quidem correspondentia *adæquatio rei, et intellectus dicitur*, et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo, quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem, sive adæquationem rei, et intellectus, ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei præcedit rationem veritatis; sed cognitio est quidam veritatis effectus. *Secundum hoc* ergo tripliciter veritas, et verum definiri invenitur. Uno modo secundum id, quod præcedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur, et sic Augustinus deffinit in 1. soliloq. 2. c. 5. *Verum est id quod est* .... Et alio modo deffinitur, secundum id, quod formali-

id, quo ratio veri completur. Ut enim in medicina virtus ejus est fundamentum denominationis *sani;* habitudo vero ejus ad sanitatem animalis est formalis ratio, cur sana dicatur. Ita veritas rei duo importat, unum ut fundamentum, scilicet entitatem rei; alterum ut complementum et propriam rationem, nempe ordinem ad veritatem, quæ est in intellectu. Unde Ens, ut sic, verum est, nempe fundamentaliter, quatenus *est id, quod est.* Quodlibet vero ens particulare verum est, itidem fundamentaliter, quatenus *esse* proprium, ad quod tendit, assequitur; falsum vero, quatenus ab eo deficit; ut Aurichalcum erit falsum aurum, quia a natura auri, ad quam videtur accedere, deficit; est tamen verum Aurichalcum, quia hanc metalli speciem assequitur. Eodem sensu veritas rei principiatæ, nempe fundamentalis, potest dici conformitas rei cum suis principiis intrinsecis. Hæc tamen definitio particularis est: quia non omnis res vera principiata est, ut Deus, qui est summe verus. Ac rursus principia ipsa vera sunt, nec tamen per conformitatem ad alia principia, alias abiretur in infinitum. Et si dicas vera esse, quatenus rem veram nata sunt constituere, jam erit circulus: quippe res vera erit, quia veris constat principiis; vera principia, quia veram rem constituunt.

Instabis. Veritas fundamentalis est ipsa veritas transcendentalis: Ergo hæc non consistit in habitudine ad intellectum, sed in ipso *esse* rei præcise, seu in assecutione principiorum rei.

Respond. Distinguo: veritas fundamentalis est ipsa veritas transcendentalis, si præcise sumatur *pro ipsa entitate fundante,* nego; sic enim est solum proprie ens, at nondum veri rationem exprimit: si sumatur, ut aliquo modo *relata ad intellectum,* concedo; tunc enim incipit exprimere ens aliqua ratione,

---

ter rationem veri perficit, et sic dicit Anselmus in 1. de verit. c. 12. *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis;* rectitudo enim ista secundum adæquationem quamdam dicitur . . . . Et tertio modo definitur verum secundum effectum consequentem, et sic definit Augustinus in lib. de vera relig. c. 36. *Veritas est qua ostenditur id quod est:* et in eodem c. 31. *Veritas est secundum quam de inferioribus judicamus.* »

qua verum dicitur, et non solum ens.

Urgebis. Intellectus dicitur *verus* ex ordine ad rem: Ergo si res item dicatur *vera* ex ordine ad intellectum, erit circulus vitiosus in explicanda veritatis ratione.

Resp. Distinguo antecedens: intellectus dicitur verus ex ordine ad rem, *ut veram*, nego; *ut res est*, concedo. Intellectus enim dicitur *verus* non quatenus ejus veritas est conformis veritati rei, sed quatenus ita judicat, rem esse, ut est. Unde oratio dicitur *vera*, aut *falsa*, non ex eo, quod res vera est, sed præcise ex eo, quod res est, aut non est, ut ponderat S. Thomas 1. par. quæst. 16. ar. 1. ad 3. Et ideo veritas per se primo competit intellectui, cum quadam tamen connotatione ad res intellectas. Res autem dicuntur *veræ* ab ordine ad veritatem, quæ est in intellectu, cui natæ sunt conformari et objici: sicut sanitas per se primo competit animali, idque sæpe dependenter a virtute medicinæ, a qua causatur; medicina vero *sana* dicitur, quod hanc sanitatem causare nata sit. Et in hoc nullus est vitiosus circulus.

Insistes. Cum aurifex aurum examinat, non inquirit, an sit conforme intellectui, sed ex sono, pondere, colore, ductilitate rimatur, an in eo sint veri auri principia: Ergo in illis veritas rei consistit.

Respond. Distinguo consequens: *veritas fundamentalis*, quam solam inquirit aurifex, concedo; *veritas proprie dicta*, nego. Hæc enim proprie, ac primo est in intellectu, et ex eo derivatur ad alia. Videtur tamen aliquando *veritatis* nomen extendi paullo latius, ac quandoque veluti metaphorice dici. Nam cum proprie *sit adæquatio rei et intellectus*, aliquando quævis adæquatio mensuræ et mensurati *veritas* dicitur, ac ipsa mensura etiam *veritas* nuncupatur. Sic rectitudo moralis et æqualitas justitiæ, *veritas* dicitur; imo ipsa lex. Psalm. 118. *Omnia mandata tua veritas, et Lex tua veritas.* Joan 21. *Qui facit veritatem, venit ad lucem.* Eo sensu videtur usurpari *veritas*, cum vera effigies dicitur, quæ adæquatur suo prototypo. Imo cum dicitur *vera gemma*, *verum aurum*, *vera moneta*; quamquam et in his ratio veri possit derivari ex quadam habitudine ad intellectum, quam fundare nata sunt. At si quis contendat,

hæc et alia *vera* dici absque ulla habitudine ad veritatem intellectus, dicendum eo sensu censeri solum vera quasi metaphorice, ut mens dicitur metaphorice *sana*. Cæterum veritas proprie dicta est in intellectu, et in rebus per ordinem ad ipsum.

SECUNDA CONCLUSIO

Veritas formalis, seu cognitionis, proprie non est in prima mentis operatione, scilicet apprehensione, sed solum in secunda, nempe judicio affirmante, aut negante.

Ita S. Thomas 1. par quæst. 16. ar. 2. ubi notat, veritatem duobis modis posse esse in intellectu. 1. Materialiter, ut in quadam re vera. 2. Formaliter, ut in cognoscente, et exprimente veritatem. Priori modo veritas est etiam in prima mentis operatione, imo in sensibus, in quantum id, quod percipiunt, est conforme objecto. Sed secundo modo est solum in judicio, quo intellectus hanc conformitatem judicando determinat, et enuntiat.

Probatur ratione S. Thomæ. Cum veritas proprie sit adæquatio rei et intellectus, in ea solum operatione proprie est, quæ hanc adæquationem exprimit et enuntiat, ut constat ex terminis; Sed sola secunda operatio hanc adæquationem exprimit et enuntiat; prima enim apprehendit quidem aliquid de rebus, at illud ipsis non attribuit, nec esse illis conforme pronuntiat, sed hoc spectat ad judicium, quo mens determinat, hoc illis inesse: Ergo proprie veritas est solum in secunda mentis operatione, seu Judicio. Unde quandiu mens abstinet se a judicio, nec vera, nec falsa dicitur, nec ipsæ ideæ et termini falsi, aut veri dicuntur; sed solum judicium et propositio illud exprimens. Ex quo confirmari potest conclusio. Cum enim veritas et falsitas opponantur, unum est utriusque subjectum; Sed falsitas solum locum habet in judicio mentis, cum rei difforme est: Ergo et veritas proprie dicta.

Confirmatur amplius. Ut enim acute arguit S. Thomas Quæst. 1. de Veritate, ar. 2. cum veritas sit maxime propria intellectui, in eo solum proprie reperitur, quod est maxime proprium intellectui; Sed simplex rei perceptio non dicit aliquid

proprium intellectui, nam et sensus res percipiunt, et cum intellectus solum rem percipit, nihil habet nisi formam rei, quæ etiam in re ipsa reperitur: at cum judicat, tunc incipit habere aliquid sibi maxime proprium, et quod rebus, ut sunt in seipsis, commensurari exigit, nempe actum judicii, quo determinat, hoc esse in re. Nam hic actus exercet actualem respectum ad rem, ut patet ex terminis, qui respectus si sit adæquationis proprie veritatem habet; sin minus, falsitatem, Ergo veritas proprie dicta est in judicio solo.

Objic. Veritas formalis est conformitas intellectus cum re intellecta; Sed apprehensio aliquando est conformis rebus, ut cum definitionem rei apprehendo, aliquid conforme rei apprehendo: Ergo in apprehensione est formalis veritas.

Respond. Distinguo majorem: veritas formalis est conformitas intellectus cum re intellecta, *conformitas expressa* et per se *importata* in ipso actu intellectus, concedo, *per accidens* ei adjuncta, *sed nec expressa*, nec *importata* in vi actus, nego. Et distinctione applicata minori, nego consequentiam. Explicatur solutio, quæ est Cajetani super art. 2. qu. 16. 1. p. Conformitas ad rem duobus modis in actu intellectus inveniri potest. Primo, materialiter, et per accidens, ut aliquid per se nec importatum, nec expressum a tali actu: secundo, ut per se expressa et importata in ipso actu. Primo solum modo reperitur conformitas ad rem in apprehensione. Nam apprehensio et terminus apprehensionis nec exprimunt, nec per se important aliquem respectum ad rem. Cum enim apprehendo album, aut animal rationale, eo actu nullum ad ullam rem respectum exprimo, nec an idea hæc sit alicui conformis, aut difformis cogito: unde per accidens est, ut sit alicui conformis, aut difformis; Et ideo hic actus, seu intellectus exercens hunc actum, cum nullum ad res exprimat, aut importet respectum, formaliter nec conformis, nec difformis; adeoque nec verus, nec falsus dicitur. At secundo modo conformitas, aut difformitas reperitur in actu judicii: Cum enim mente judico, parietem esse album, hominem esse animal rationale, ille actus per se et ex propria ratione exercet et importat respectum æqualitatis, aut inæqualitatis ad rem, quæ est extra intelle-

ctum; et ideo per se et ex propria ratione veritatem, aut falsitatem importat. Si enim rei, quam respicit, concordet, verus est; sin minus, falsus, Et ideo proprie solum ac formaliter intellectus verus est, aut falsus, cum in hunc actum prorumpit. Sicut judex antequam judicet, quantumvis percipiat litem et momenta utriusque partis, iniquus, aut æquus dici non potest, quia nihil exercet, quod per se respiciat jus, eique commensurari postulet. At ubi sententiam profert, quod ea per se respiciat rem et jus, tum aut justum, aut iniquum esse oportet. Hæc paullo fusius, quæ probe intellecta, tum allatum, tum quæ afferri possent, argumenta radicitus solvunt.

TERTIA CONCLUSIO

Veritas intellectus est simpliciter prior, quam veritas rerum. At veritas intellectus creati est posterior veritate rerum naturalium.

Declaratur conclusio ex S. Thoma Quæst 1. de Veritat. ar. 2. Et quidem prima pars. *Nam*, ut ipse inquit, *res non dicitur vera, nisi secundum quod vero intellectui est adæquata*; Ergo *veritas per posterius invenitur in rebus, per prius autem in intellectu.* Nempe in illo, ad quem per se res comparantur, scilicet Divinum.

Secundam vero partem egregie sic explicat. *Res aliter comparantur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res: unde est mensura rerum, quæ per ipsum fiunt. Sed intellectus speculativus, qui accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet, quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum; Sed sunt mensuratæ ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus; res autem naturalis mensurans et mensurata; Sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum: Res ergo naturalis inter duos intellectus con-*

stituta secundum adæquationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adæquationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc, ad quod est ordinata per intellectum divinum; secundum autem adæquationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram æstimationem(1)*: sicut e contrario res falsæ dicuntur, quæ natæ sunt videri, quæ non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur 5. Metaph. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei, quam secunda, quia prior est comparatio ad intellectum divinum, quam humanum.*

De falsitate.

Cum falsitas veritati opponatur, colligitur, eam consistere in difformitate rei et intellectus; ita ut si res deficiat in conformitate intellectus, a quo originatur et regulatur, *falsa* dicatur: ut v. g. si moneta fabricetur deficiens a regulis monetæ, quas intellectus principis præscripsit, *falsa* dicitur. Et si quædam res naturales possent deficere ab idea, quam de ipsis habet divinus intellectus, dicerentur simpliciter *falsæ res*. Unde actus liberi, ut peccata, qui deficiunt ab ordine legis æternæ, seu intellectus divini, passim in Scriptura dicuntur *falsitates* et *mendacia*. Intellectus vero, qui dependet a rebus, dum ab ipsis deficit in judicando, *falsus* dicitur: ut si judicet, Petrum ægrotare, cum non ægrotat; aut, nullos Antipodas esse, qui tamen re ipsa existunt. Secundum quid tamen aliqua ab intellectu no-

---

(1) *Ne quis inde male inferat, quod si veritas sit in intellectu, judicium de ea pendeat ab existimatione, consequenter ab opinione uniuscujusque; (nam consequitur intellectum in quo est.) D. Thomas ibid ad 3. difficultatem solvit, inquiens;* Illud, quod est in aliquo, non sequitur illud in quo est, nisi quando causatur ex principiis ejus; unde lux, quæ causatur in aere ab extrinseco, scilicet ex sole, sequitur motum solis magis, quam aerem. Similiter veritas, quæ in anima causatur a rebus non sequitur existimationem animæ, sed existentiam rerum; ex eo enim, quod res est, vel non est, oratio vera, vel falsa dicitur, et intelligitur similiter.

stro non dependentia dicuntur *falsa*, quatenus licet in se sint entia, ac proinde simpliciter vera, *apta tamen sunt apparere, aut qualia non sunt, aut quæ non sunt*; *ut umbra, picturæ et insomnia. Hæc enim sunt quidem aliquid, sed non sunt ea, quorum faciunt existimationem*, ut inquit Aristoteles 5. Metaph.

Falsitas formalis in solo judicio reperitur, quia ut supra explicui, solum judicium per se includit respectum ad res. Attamen aliqua minus proprie dicta falsitas, et in sensu et in apprehensione intellectus reperitur, quatenus sensus defectu quodam aut organi, aut medii, aut objecti, non rectam objecti speciem recipiens, ac ad intellectum referens, dat ei occasionem falsi judicii. In apprehensione vero intellectus, quatenus ei admiscetur aliqua compositio, idque duobus modis. Primo quatenus intellectus definitionem unius attribuit alteri. Secundo, quatenus in definitione rei admiscet aliquod attributum repugnans, ut si dicat, *Animal rationale quadrupes.*

ARTICULUS QUARTUS

DE BONITATE

Bonitas definitur ab Aristotele, *Quam omnia appetunt.* Quæ definitio non sic accipienda est, ut nihil sit bonum, nisi ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, quatenus appetitur, bonum est. Unde quia omnia appetunt *esse*, ideo ens dicitur bonum. Circa bonum tria quærimus. Primo quid sit. Secundo quotuplex sit. Tertio quibus conveniat.

Dico 1. *Bonum est ipsum ens, prout dicit ordinem conformitatis ad voluntatem, præcipue divinam.*

Et in primis, quod bonum sit ipsum ens, patet: nam quodlibet ens, in quantum est ens, est bonum; ideoque appetit suam conservationem. Deficit autem a bonitate, in quantum deficit a sua entitate. Quod vero ens sit bonum, ut dicit conformitatem ad appetitum, constat: Quia bonum idem est, ac appetibile, quod sine dubio importat respectum ad voluntatem. Sed quia divina voluntas est regula cæterarum, quæ in tantum dicuntur bonæ, in quantum concordant cum divina, ideo

ens dicitur bonum per ordinem ad voluntatem, præcipue divinam.

Dico 2. *Bonum dividitur in trascendens et morale.*

Declaratur. Ea enim, quæ appetuntur, quatenus appetuntur præcise, sunt bona transcendentaliter; quatenus vero appetuntur conformiter ad aliquam regulam, cui subjicitur voluntas appetentis, dicuntur bona moraliter. Unde bonum transcendentale est ipsa rei entitas præcise ut movere potest appetitum. At vero bonitas moralis est ipsa conformitas rei cum regulis morum, scilicet lege æterna et recta ratione dictante quomodo, et quantum quælibet res sit appetenda, de qua in Morali dictum est.

Dividitur præterea bonum *in Utile*, *Honestum*, *et Delectabile*. Ea enim, quæ appetuntur a natura rationali, vel quæruntur, ut serviant alteri, sicut medicina sanitati, et hæc dicuntur *utilia:* vel propter se ipsa, et hæc dicuntur *honesta;* honestum enim est, quod propter se est appetibile a natura rationali, et rationaliter appetente. Unde definitur ab Aristotele lib. 1. Rhet. cap. 9. *Quod cum per se eligibile sit, laudabile est*; a Cicerone vero lib. 2. de finib. *Quod tale est, ut detracta omni utilitate, sine ullis præmiis, fructibusque per se ipsum possit jure laudari*; nempe præcise quia decet, et congruit rationi ac legibus ab ea constitutis. Demum quatenus quietant appetitum per sui fruitionem, dicuntur *delectabilia;* nam delectatio est quies in bono possesso. Quia tamen appetitus irrationabiliter agens in quibusdam jucunde quiescit, quæ minime honesta sunt, ideo delectabile latius patet, quam honestum.

Dico 3. *Bonum convenit rebus in ordine ad existentiam. Unde res non dicuntur bonæ, nisi ut dicunt ordinem ad existendum; ideoque possibilia, præcise ut possibilia, non sunt bona.*

Probatur conclusio, quæ est communior inter authores. Bonum enim est, quod perficit appetitum; Sed appetitus non perficitur a rebus, nisi quatenus possidentur et existunt: Ergo res non sunt bonæ, nisi per ordinem ad existentiam. Major patet. Minor probatur, tum ratione, tum inductione. Ratione quidem, quia in hoc differt intellectus a voluntate, quod intelle-

ctus trahat res ad se, ideoque abstrahit eas ab existentia, quam habent in se: at vero voluntas trahitur ad res ipsas, ideoque tendit in eas, ut in se existentes. Inductione etiam idem suadetur. Voluntas enim avari, v. g. non perficitur a divitiis nisi possessis et existentibus. Nec infirmus juvatur a sanitate, nisi quatenus eam realiter possidet: unde voluntas non amat sanitatem et divitias ut possibiles præcise, sed ut acquirendas, ac proinde in ordine ad existentiam.

Confirmatur. Bonum habet rationem finis; Sed finis dicit ordinem ad existentiam; movet enim ad sui assecutionem, quæ assecutio non est sine existentia: Ergo, etc. Deinde voluntas movet ad executionem, intellectus vero movet solum specificative: unde id, quod terminat intellectum, debet solum esse specificatum; sed id, quod movet et terminat voluntatem, debet cadere sub executione, ac proinde dicere ordinem ad existentiam.

Circa malum, cum sit oppositum bono, sequitur, ipsum esse duplex, scilicet morale, et metaphysicum. Malum metaphysicum est privatio entitatis debitæ; ut si oculus desit homini, si pes, si sanitas, si virtus, etc. hujusmodi privatio dicitur *malum metaphysicum*. Malum vero morale consistit in deformitate ad regulas morum, ut si homo occidat innocentem, si rapiat aliena, hujusmodi actio est malum morale, quia discordat a regulis morum, scilicet recta ratione, tum divina, tum humana. Utrum autem illa deformitas sit respectus positivus, vel pura privatio, non est præsentis loci disputare, sed id ex professo discutitur a Theologis. Dividi præterea potest malum in *nocivum*, quod opponitur utili; turpe, quod opponitur honesto; et *dolorificum*, quod opponitur delectabili; de quibus omnibus speciatim dicere non est necesse.

DISPUTATIO SECUNDA

DE ENTE SPIRITUALI, SEU DE REBUS A MATERIÂ RE IPSA ABSTRACTIS.

Res Spirituales, seu a materia re ipsa abstractæ dicuntur, quæ non sola mente concipiuntur, sed re ipsa existunt ab omni materia separatæ. De his parcius agemus, quod illæ ad Theologiam, quam hic tradere non instituimus, maxime pertineant. Itaque [1] disputationem quatuor his complectemur quæstionibus. 1. De Deo. 2. De Angelis et Anima rationali separata. 3. De influxu Dei in causas secundas. 4. De Accidentibus spiritualibus.

QUÆSTIO PRIMA

De Deo.

Quæ de Deo naturali lumine investigari queunt, ea sunt, in primis ejus existentia: deinde quædam ejus attributa. De his agemus duobus Articulis.

---

(1) *Propterea Theologia naturalis audit ea philosophiæ pars, quæ de Deo, prima ac suprema rerum causa lumine naturali pertractat; atque adeo a Theologia Revelata, quæ Verbo Dei revelanti paret, secernitur, licet cum illa naturali, uti præambulo connectatur.*

Hunc de Deo tractatum, ultimæ philosophiæ parti sapientissime patres nostri reservabant; necesse enim erat, prius in ejus effectibus, iisque visibilibus aliquatenus immorari; ut ex contemplata effectuum pulchritudine, aptiores redderentur immensæ atque infinitæ pulchritudinis Divinæ dulcedinem quoddamodo degustare. « In doctrina, quæ creaturas secundum se considerat, *ait D. Th. 2. cont. gent. c. 4.* et ex eis ad Dei cognitio-

ARTICULUS PRIMUS

DE EXISTENTIA DEI.

Deus concipitur ens a seipso, a quo cætera dependent et procedunt, et in quo consequenter reperitur tota essendi plenitudo, ut in primo fonte. Dari, omnes nationes fatentur, dum ipsum adorant, invocant, et certis ritibus colunt, qui cultus dicitur *Religio*. Imo ipsa natura fundamentalem hanc veritatem inseruit menti, quam ideo vocat Cicero: *Anticipationem naturæ, quia sine doctore, sine more, sine lege omnibus nota est.* Hanc tamen cognitionem quædam gentes immani stupiditate et feritate ad bruta declinantes in seipsis opprimunt; et in politioribus populis quidam impietate propria excæcati obruunt, ut sibi persuadeant, non dari Deum impietatis ultorem, ne illum timere cogantur. Sed magnum divinitatis testimonium est, ut ejus notitia non nisi cum humanitate et virtute ab hominibus exuatur. [1] Dubitari solum potest, utrum existentia Dei, ut men-

---

nem perducit, prima est consideratio de creaturis, et ultima de Deo: in doctrina fidei, quæ creaturas in ordine ad Deum tantum considerat, prima est consideratio Dei, et postmodum creaturarum; quæ proinde est perfectior, utpote similior cognitioni Dei, qui seipsum cognoscens, alia intuetur. »

(1) *Atheos, græco vocabulo, vocamus, qui renitente natura, Deum omnium creatorem, perversorumque vindicem, mente, et corde negare se posse præsumunt. Eos in* speculativos, *et* practicos *pro re nostra distinguendos optime putant, qui de Atheorum turba sermonem instituunt specialem. Speculativi item, in* negativos, *et* positivos, seu dogmaticos *secernunt, quorum primi vel mentis tarditate, vel attentionis defectu, Deum esse ignorant; secundi vero qui rationibus, Deum non esse contendunt probare. Attamen de negativis nulla esse potest disceptatio; eos enim causæ atheorum minime prodesse quisque videt. Nisi stupidum, hebetem, atque nullius reflexionis hominem tibi fingas, impossibile est, talem reperiri, qui hujus mundi adspectum intuens, seipsum deinde agnoscens, ad primam causam non assurgat, saltem incaufuse. Sed et de speculativis, positivis, sive dogmaticis id multo magis asserendum est: nulli enim extiterunt, nec existere possunt. Argumen-*

fibus nostris naturaliter indita est, sic rationibus quoque demonstrari possit, iisque ita efficacibus, ut convincant intellectum recte dispositum.

CONCLUSIO

Existentia Dei naturaliter demonstrari potest. Ita tenuere famosiores antiquitatis Philosophi, et tenere debent omnes Catholici, cum dicat Apostolus: *Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt intelligi.* Et reprehendantur Sapient. 13. *Qui de his, quæ videntur bona, non potuerunt intelligere cum, qui est; nec operibus attendentes cognoverunt, quis esset artifex.*

Conclusio non alia via stabiliri potest, quam adducendo demonstrationes, quæ naturali lumine haberi possunt de Dei existentia. Porro eæ reduci solent ad quinque capita, juxta quinque præcipua attributa, sub quibus Divinitas nobis innotescit. Hæc sunt, ratio primi Motoris immobilis, ratio Primæ causæ, Entis necessarii, item Entis perfectissimi, et demum ratio supremi Mundi Gubernatoris. Si demonstremus, esse in Mundo naturam aliquam has quinque dotes obtinentem, res confecta est. Imo si vel una ex iis probe stabiliatur, statim cæteræ consequentur. Neque enim esse potest primus motor immobilis, quin statim sit prima causa; nec prima causa, quin sit a se necessario, etc. Age igitur hæc præclarissima rationis humanæ de Divinitate testimonia tantisper attingamus, quibus addemus aliquas confirmationes, ac postremo confutationem objectionum, quibus Athei conantur tam fulgida lumina obscurare.

---

torum enim, quæ Deum esse demonstrant, tanta vis est, tantusque splendor, ut iis assensum denegare nequeat, qui amore veritatis ea expendet.

Verum qui existunt Athei, practici, *seu* immorales *sunt, qui turpi mancipio suis cupiditatibus tamquam suis diis servientes, vellent potius, Deum non esse, uti importunum conscientiæ judicem quam uti probatum habeant, Deum revera non existere. Hoc hominum genus tantopere societati infensum, omnium bellorum, rebellionum, ac multorum malorum causa est, ut hodierna ac luctuosa experientia testatur.*

Demonstratur existentia Dei sub ratione primi Motoris immobilis.

Nemini dubium est, et nos et ea, quæ circa nos sunt, mutationi obnoxia esse, id est, non uniformiter perseverare in suo *esse*, sed ab uno essendi modo ad alium transire. Ex hoc notissimo phænomeno, cui tota Physica incumbit, quodque unicum est omnium, quæ in natura conspiciuntur, exploratissimum, hoc pacto erui potest existentia primi Motoris immobilis.

Datur in natura fons, et principium omnium mutationum, quæ in rebus cernuntur; Sed fons ille debet esse Primus Motor immobilis: Ergo datur Primus Motor immobilis. Major est certa. Cum enim videamus ad oculum, mutationes illas procedere ab una re in aliam ut ab anima procedit motus in manum, a manu in baculum, a baculo in lapidem, etc. necesse est, istius, ut ita dicam torrentis, quo cuncta abripiuntur, exstare fontem et causam: cum etiam per se notum sit, nihil fieri sine causa. Minor vero, in qua totum negotium positum est, duo dicit, fontem illum debere esse primum aliquod movens; et præterea primum illud movens debere esse immobile, quibus semel demonstratis, res omnino confecta censebitur.

Probatur ergo prima pars. In moventibus et motis, seu quod idem est, in mutantibus et mutatis non potest procedi in infinitum: Ergo fons motus et mutationis necessario collocandus est in aliquo primo movente. Consequentia patet ex terminis: quippe illud, in quo sistitur processus, est primum movens. Antecedens probatur tripliciter. Primo, in moventibus motis subtracto primo medium non movet; etenim non movet, nisi quia movetur, id est, quia supponit aliquid prius, a quo motum sit; Atqui si procederetur in infinitum, omnia essent moventia mota, et nullum haberet simpliciter rationem primi moventis: Ergo nunquam movere possent: Ergo extra totam collectionem moventium motorum oportet esse aliquid movens non motum ab alio, id est, primum movens. Et certe si nota collectio sit mota ab alio vitare nequit, quin, si nihil aliud sit præter collectionem, dicatur mota ab eo, quod non est, quod palam repugnat.

Secundo. Causa instrumentalis non movet nisi mota a principali, utpote cum de ejus ratione sit, ut agat in virtute principalis; Sed si procedatur infinitum in moventibus motis, omnia erunt instrumenta motus, et nulla ejus principalis causa: Ergo impossibile est, ut procedatur in infinitum in moventibus motis, ita ut non assignetur extra illa aliquid per se movens principaliter. Declaratur minor. Etenim id, quod movet motum, se habet in motu, ut instrumentum ejus, a quo movetur, ut moveat: Ergo si omnia sint moventia mota, et nullum movens ab alio non motum, omnia erunt instrumenta, et nulla causa principalis.

Tertio demum. Movens motum non se habet, nisi ut medium, et ut canalis deferens motum, et magis ut mobile, quam ut movens: Ergo vel assignandus erit fons motus, a quo primo derivet in illos, quasi canales, et respectu cujus tota illa multitudo se habebit, ut unum mobile, vel fatendum est, aliquod esse mobile, quod movetur sine motore, et canalem, qui fluat sine fonte in illum influente, quæ tam repugnant, quam, ut vulgo ajunt, esse baculum sine extremis, et montem sine valle.

Dici tantum posset, Aristotelem admittendo generationes ab æterno, debuisse admittere processum in infinitum in generantibus genitis.

Sed facile respondetur, Aristotelis positionem nihil obstare ratiociniis jam factis: quippe quorum vis posita est non in eo, ut esse nequeant infinita generantia genita, et moventia mota; sed in eo, ut præter illam multitudinem, seu finitam, seu infinitam, moventium motorum oporteat, esse aliquem fontem motus, qui ab alio illum non accipiat, et huic multitudini communicet. Et certe si repugnat, esse unum, aut duo moventia mota, quin statim sit aliquid præter illa, a quo moveantur; a fortiori repugnat, esse infinita moventia mota, nisi præter illa sit aliquid aliud, a quo infinita illa multitudo constituatur in motu, exciteturque illud, ut ita dicam, commercium, quod est in accipiendo, et dando motum. Unde confugiendo ad infinita moventia mota Athei non vitant necessitatem primi motoris, sed

magis commendant motus ab eo derivari efficaciam, quod potuerit in infinita propagari.

Probatur vero secunda pars minoris principalis, nempe primum illum Motorem debere esse immutabilem. Omne, quod mutatur, ab alio mutatur; Sed primus ille motor ab alio mutari nequit: Ergo est prorsus immutabilis. Minor patet ex terminis. Neque enim esset primus motor, si priorem supponeret, a quo mutaretur. Major vero nobis demonstrata fuit in fine Physicæ. Et præterea manifesta est, tum experientia, qua videmus mobilia quiescere, donec aliquid in eis motum excitet. Tum communi animi notione, qua notum habemus, inter movens, et mobile esse relationem et subjectionem, quatenus id, quod mutatur, dependere censetur a suo motore; patet autem non esse relationem, dependentiam, ac subjectionem ejusdem ad se ipsum. Tum demum ex ipsis fontibus mutationis: etenim per se subjectum mutationis est potentia privata actu; at vero per se causa efficiens mutationis est actus. Patet autem, quod privatio actus non potest esse per se actus, et causa efficiens actus, alias *non esse* efficeret *esse*: [1]Ergo necessario distingui debet movens a mobili, seu causa efficiens mutationis ab ejus subjecto.

Atque exinde confutata manet responsio, quæ peti posset ex fontibus Scoti; nempe in eo, quod mutatur posse esse virtutem mutationis causativam, ut in pipere est virtus causativa caloris. Utut enim se habeat hac in parte opinio Scoti, non enervat vim nostri argumenti; quippe semper oportet, illam virtutem esse reipsa distinctam a subjecto, quod transmutat. Unde vel illa virtus, quæ supponitur primus fons mutationum, est etiam per se mutabilis, vel non. Si non est mutabilis, jam tenemus id, quod quærimus, nempe motorem immutabilem; solumque di-

---

(1) *Clarius: Quod movetur non habet actu id ad quod movetur: si enim illud haberet actu, jam ad illud non moveretur: ut puta cum quis pergit locum, actu non est in eo loco; et si in eo esset, jam ad eum non contenderet; ideo ad eum contendit, quia in eo non est: alioquin haberet simul, et eodem tempore, et non haberet; quod est impossibile, et contradictorium.*

scutienda supererit, an illa virtus Primo-motrix immobilis sit accidens, vel substantia; subsistens, vel recepta, etc. Si autem illa virtus motrix sit rursus mutabilis, jam oportebit, eam comparari ad aliam priorem, ut subjectum transmutabile ad suum transmutativum.

Unicum effugium superesse potest Atheis adversus efficacissimum hocce ratiocinium, nempe illud quidem satis demonstrare inesse rebus fontem quendam motus, ac mutationum: at illum non esse Deum, sed aut naturam, ut vult Plinius; aut elementa, ut vult Empedocles; aut, quod proprium semper fuit Philosophorum Atheizantium perfugium, Atomos, seu particulas infinitas in infinito spatio ab æterno, ei in æternum innatas sibi vi agitatas.(1)

Sed facile excluduntur ab hoc effugio. In primis enim *natura* vacuum et inane nomen est, nisi determinetur ad aliquam primam naturam moventem. Elementa vero, cum ipsa mutatio-

---

(1) *Ex supra data responsione contra opinionem Scoti refutatur etiam effugium Herminier, qui in allata demonstratione primi motoris immobilis, vitium notavit, quasi* non id esset demonstrandum, extare primum aliquem, æternumque motorem, verum eumdem motorem esse Deum. *Sed vim demonstrationis parum, aut nihil ipse attigit. Dum namque demonstramus esse* primum motorem, *intendimus demonstrare primam causam omnium motuum, qui in universo exeruntur; non tantum motus localis, sed et alterationis, et substantialis, vel etiam spiritualis creaturæ, atque alii, si alii sint. Quapropter, prima hæc causa motrix contineat in se oportet, virtutem infinitam, qua possit omnia movere, quæ motus, et mutationis sunt capacia. Alioquin non esset* Prima. *Deinde cum demonstratur, hunc primum motorem debere esse omnino* immobilem, *idem est, ac si diceretur, eumdem debere esse omnino* perfectissimum. *Nam, ut supra innuimus, motus tendit ad id, quod non habet; quod sonat imperfectionem. Si enim primum movens, seu prima causa motus, et ipsa moveretur, jam aliquid ei deesset, quod non haberet; sicque non esset prima: ergo debet esse immobilis, idest habens in se omnes possibiles perfectiones, hasque infinitas. Sed primum movens infinitum, immobile, seu perfectissimum quid est aliud, nisi Deus? Ex demonstrata itaque existentia primi Motoris, immobilis, nihil aliud demonstratur nisi Dei existentia.*

mi, ac generationi obnoxia sint, aliundeque constet ex jam dictis, oportere primum fontem mutationum esse immutabilem, manifeste non possunt esse prima moventia. Porro Atomi, præter quam quod sunt magna fabula, etsi darentur, ad summum haberent rationem materiæ, ut lapides respectu domus. Unde præterea oporteret addere causam effectricem rerum, ac moventem illam materiam. Ut merito Tullius reprehenderit ineptum philosophandi modum Epicuri, qui, cum positis infinitis atomis immensam materiam quasi collegerit ad fabricam Mundi, causam efficientem præcipuam prætermisit.

Replicari posset, in Atomis duo esse, molem et gravitatem; quæ duo ita se habent invicem, ut moles quidem sit quasi materia patiens, gravitas vero quasi primum, æternumque hujus materiæ principium movens.

Sed facile confutatur. Etenim gratis admissa æterna gravitate atomorum, hæc esse non posset primus fons omnium mutationum. Primo, quia cum gravitas sit virtus inhærens substantiæ atomorum, non potest esse illis immutabilior, proindeque nec prima virtus movens immobilis. Secundo, quia cum subjectum ex se nequeat se reducere in actum, oportet assignare causam, quæ ab æterno fecit, ut substantia atomi, quæ ex se est subjectum capax gravitatis, esset actu gravis. Tertio demum, quia oportet, primam virtutem motricem esse fontem omnium motum, quos in Mundo cernimus. Quis autem adeo desipiat, ut sibi persuadeat, vitam, sensum, appetitum, rationem, libertatem, aliosque tam præclaros motus, quos in nobis experimur, oriri ex illa cœca, stupida, mortuaque gravitate? Furor est profecto, furor, negato Deo vivo et vero, quem natura inspirat, ratio demonstrat, totus Mundus prædicat, hæc portenta chimærarum loco ejus substituere, illisque absurdissimis principiis mentem, sapientiam, omnia bona accepta referre. At impiissimis hominibus hæc pœna debebatur, ut qui optimum patrem, ac principem agnoscere recusant, tam vilibus primis principiis sese turpiter subjiciant. (1).

---

(1) *Egregie Cicero lib. 2. de nat. Deor. Epicureos sic per-*

Demonstratur existentia Dei sub ratione primæ Causæ, Entis necessarii, Entis perfectissimi, Supremi Moderatoris Universi.

Secunda demonstratio existentiæ Dei petita ex ratione primæ causæ hoc pacto confici potest. Manifestum est, in rerum natura quædam effici, cum antea non essent, id est, accipere *esse* ab alio, nempe a sua causa effectrice. Etenim nobismet conscii sumus, nos non semper fuisse, sed ab aliquo præexistente accepisse *esse*, quod et idem merito sentire possumus de aliis vilioribus anima nostra, nempe tellure, aqua, igne, imo astris ipsis, ac cœlis; quippe cum hæc sint imperfectiora mente et ratione in nobis ab aliquibus annis exorta et vigente. Atqui impossibile est, omnia accepisse *esse* ab aliquo, ita ut nihil in Mundo sit a se: Ergo deveniendum est ad primam causam incausatam, quæque sit a se, primaque origo *essendi*. Major patet. Minor ita demonstratur. Quæ habent *esse* ab alio, non sunt, nisi sit illud aliud, a quo habent *esse;* Sed si omnia sint ab alio, non est illud aliud, a quo omnia dicuntur esse: Ergo si omnia essent ab alio, re ipsa nihil esset. Major nota est. Minor declaratur. Etenim non est aliud ab omnibus, non enim diceres *omnia*, si aliud supponeres præter illa: Ergo si omnia sunt ab alio, ab eo, quod non est; seu, non est id, a quo supponuntur esse.

Responderi solet nomine Atheorum, omnia quidem divisive sumpta esse ab alio, non tamen collective, ut omnes homines

---

strinxit: Hæc autem omnis descriptio syderum, atque hic tantus cæli ornatus, ex corporibus huc, et illuc casu, et temere concursantibus potuisse effici cuiquam sano videri potest? aut vero aliqua natura, mentis, et rationis expers hæc efficere potuit, quæ non modo ut fierent, ratione egerunt, sed intelligi qualia sint sine ratione non possunt? Hoc, qui existimat fieri potuisse, non intelligo cur non idem putet, si innumerabiles unius, et viginti formæ litterarum aliquo conjiciantur, posse ex iis in terram excussis, Annales Ennii, ut deinceps legi possint, effici; aut si Mundum efficere potest concursus atomorum, cur porticum, cur templum, cur domum, cur urbem quoque non possit, quæ sunt minus operosa, et multo quidem faciliora?

singulatim sumptos esse quidem ab alio, ut Roboam a Salomone, Salomonem a Davide, Davidem a Jesse, Jesse ab Obed, et sic in infinitum procedendo versus æternitatem; cæterum ipsum genus humanum a nulla alia causa extra se posita esse causatum, quia nunquam cæpit.

Sed hæc responsio puerile est effugium, ad quod antiqui illi Philosophi, etiam si qui Deum negavere, non recurrebant; quippe qui omnino persuasum habuere, necessario admittendum esse in rebus aliquem primum essendi fontem. Primo, quia tota collectio entium ab alio, seu effectuum, est ejusdem rationis, ac singula; nihilque illis addit, quam numerum. Patet autem, quod numerus effectuum non excludit causam, sed quanto magis multiplicantur effectus, tanto magis urgetur necessitas causæ, Ergo si intelligi nequit unus effectus sine causa, ita nec a fortiori infinita collectio effectuum. Secundo, quod ex sui ratione dicit *non esse a se*, nunquam incipiet esse, nisi sit aliquid extra illud, a quo *esse* accipiat; Sed ex sui ratione collectio entium ab alio dicit *ex se non esse;* non enim dicuntur *entia ab alio*, nisi quia ex se non habent, quo sint: Ergo supponit causam, a qua acceperit *esse*. Tertio, difficilius est esse per totam æternitatem, quam per annum; Sed ea, quæ sunt ab alio hoc anno, nunquam fuissent, nisi fuisset aliquid extra illa, a quo accepere *esse*: Ergo a fortiori collectio entium ab alio esse non potuit per totam æternitatem, quin fuerit extra illam causa aliqua æterna dans illi non modo *esse*, sed etiam perennem illam essendi successionem. Sicque luce clarius demonstratum manet, admittendam esse causam essendi æternam, a qua sint, quæ sunt ab alio. Quod ratiocinium duobus verbis complexus est Propheta Regius: *Scitote*, inquit, *quoniam Dominus ipse est Deus; ipse fecit nos, et non ipsi nos.* Quasi diceret, ut nos nobis *esse* non dedimus, ita nec ullus unquam hominum. Unde quærendus est aliquis generis nostri Author, cui acceptum *esse*, et nos et quicunque fuere homnines, debeamus; quique ob id sit Deus noster.

Tertia Demonstratio petita ex dote entis necessarii sic breviter conficitur. Impossibile est, ut omnia sint contingentia; cum enim contingens sit, quod possibile est non esse, possibi-

le esset nihil fuisse, imo nihil esse potuisset, quia quod possibile est esse, non potest sibi dare *esse*: Ergo oportet, dari in natura immobilem essendi basim, cui necessario competat *esse*; imo quæ sit ipsum *esse* subsistens. Non enim ei necessario, et a se competeret *esse*, si esset solum subjectum essendi, et non ipsum *esse*, quia omnis essendi potentia ab alio existente in actu debet habere *esse*; ex se enim est privatio *esse*, quam repugnat esse causam ejus affectricem, aut formalem.

Antiqui Athei videntur ad id respondisse, necessariam illam, æternamque essendi basim non aliam esse, quam materiam. Verum cum materia non sit nisi essendi potentia, saltem formaliter in quantum est materia, nisi corresponderet æternæ materiæ æterna quoque causa efficiens, ac dans illi *esse*, non esset ab æterno, nisi æterna quædam essendi privatio. Unde hac in parte peccarunt apertissime contra prima Philosophiæ fundamenta, materiam sine causa effectrice sibi proportionata inducentes.

Quarta Demonstratio petita ex ente infinite perfecto, ita proponi potest. Cum in rebus aliæ aliis perfectiores sint in essendo, ut animalia plantis, homines animalibus, oportet, rem omnium perfectissimam dari, alias fieret processus in infinitum in perfectione essendi; imo sic daretur infinita res perfecta, quamvis ad eam numerando perveniri non posset. Sed res illa perfectissima est Deus, quippe id sibi volunt omnes, qui *Deum* nominant: Ergo datur Deus. Et confirmatur. Etenim cum ea, quæ possunt esse, non sint possibilia, nisi quatenus continentur in existentibus, res perfectissima omnium, cum in alia contineri repugnet, non est aliquid mere possibile, sed necessario debet esse existens.

Neque dicas, rem perfectissimam non esse aliquam unam, sed totam rerum summam. Etenim, quia in ipsa summa una res est perfectior alia, oportet, ut gradatio perveniat ad unam in summa perfectissimam.

Quinta demum, eaque illustrissima demonstratio, petitur ex ratione supremi gubernatoris. Hæc dos præcipua est Divinitatis, adeo ut cæteris concessis, illa sola negata, negetur Deus. Quapropter Athei censeri debent illi omnes, qui etsi admit-

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

tant primum fontem motus, primam causam, ens necessarium, ac perfectissimum, negant tamen, illud esse intellectu præditum, ac regere naturam, ut Epicurei, et ex Antiquis naturalistis aliqui. Cæterum ut hæc demonstratio magni momenti est, ita non tam humano ratiocinio, quam publico totius naturæ testimonio cònstat.(1) Quippe per se notum est, iis effectibus præesse summam, perfectamque rationem moderatricem, in quibus relucent omnes agentis perfectissime intelligentis, ac sapientissime universa disponentis characteres. Alias enim, quod absurdum est, tribueretur effectibus causa, a qua se totis abhorrent; et denegaretur illa cognata ac germana, quam se totis exigunt; Atqui in dispositione Mundi, ac effectibus naturæ relucent omnes agentis propter finem characteres: Ergo Mundo, et Naturæ præsidet causa agens propter finem, id est, sapientissima et intelligentissima. Minor, in qua sola est difficultas, fuit a nobis satis luculenter demonstrata in Physica agendo de Causa Finali, ut nihil necesse sit jam satis inculcata repetere. Vide ibi. (2).

---

(1) *Quapropter omnium captui, vel ipsis rudibus, inculisque hominibus accomodata hæc demonstratio est. Quam paucis, sed omni vigore plenam in lib. Job. cap. 12. v. 7. omnium oculis subjecit ipsa sapientia Divina;* « Interroga *inquit* jumenta, et docebunt te, et volatilia cæli, et indicabunt tibi; loquere Terræ et respondebit tibi, et narrabunt pisces maris. Quis ignorat, quod hæc omnia manus Domini fecerit?

Eloquentissime Cicero lib. 2. de nat. Deor. contra Atomistas hanc ipsam demonstrationem urget, » Præclare ergo Aristoteles inquit, si essent homines, qui sub terra semper habitavissent, bonis, et illustribus domiciliis, nec tamen exiissent unquam supra terram; deinde aliquo tempore patefactis terræ faucibus, ex illis abditis sedibus evadere in hæc loca, quæ nos incolimus, potuissent; cum repente Terram, et maria, cælumque vidissent, nubium magnitudinem, ventorumque vim cognovissent; aspexissentque solem, ejusque tum magnitudinem, pulchritudinemque, tum etiam efficientiam deprehendissent, quod is dies efficeret toto cælo luce diffusa ..... hoc cum viderent, profecto et esse Deos, et hæc tanta opera Deorum esse arbitrarentur.

(2) *Illæ sunt præcipuæ D. Thomæ demonstrationes, ad quas cæteræ reducuntur, quæ ab aliis adduci solent, ut puta*

Adduntur quædam confirmationes, solvunturque objectiones Atheorum.

Præter has quinque illustres demonstrationes, existentia Dei potest aliis rationibus confirmari: sed quas brevitatis causa indicasse sufficiat.

Prima petitur ex consensu omnium ætatum, ac nationum Mundi, ac veluti communi conspiratione in agnoscenda, colendaque Divinitate. Ecquæ enim tanta vis tot homines, tam in aliis dissentientes, in hac sententia colligavit, coegitque etiam sapientissimos, et independentiæ avidissimos, ut Divinitatis do-

---

a possibilitate Entis perfectissimi; ab inertia materiæ, *seu* quod motus non est materiæ essentialis; ab existentia Entis alicujus a tota æternitate, *etc*, *quibus omnibus urget Clarkius*, *Maasius*, *aliique. Hinc parum accurate*, *de hujusmodi demonstrationibus D. Th. loquitur Christophorus Sarti:* hæc sunt, *inquit*, D. Th. argumenta, quæ pro sæculo decimo tertio invictissima dici possunt, ac debent. Neque enim eo tempore invaluerat Spinosismus; omnesque veræ divinitatis nomine *primum movens*, *primamque causam efficientem*, *ens necessarium*, *et perfectissimum* intelligebant. In postremo *(idest argumento ex providentia desumpto)* magis adæquata numinis exhibetur idea, quæ si intelligentiæ libertatem adjungeret invictissimam demonstrationem, vel adversus spinosistas offerret. *Sed si invictissima hæc erant sæculo decimo tertio*, *quare non sæculo decimonono? profecto si vera demonstratio est*, *omni tempore vera est; Sed inquit:* spinosismus nondum invaluerat, *quasi diceret*, tunc nomine primi motoris Deum intelligebant, nunc autem eodem nomine spinosiani abutuntur. *Sed pace nostra dicam*, *Sartium*, *demonstrationes D. Th. quibus Spinosismus lethali vulnere configitur*, *parum accurate expendisse. Nam si motus a motore toto cœlo distinguitur*, *si causa cum effectu*, *si perfectum cum imperfecto*, *si actus cum potentia*, *sine aperta contradictione confundi*, *miscerique non potest*, *nescio quid inde pro sua causa Spinosismus lucrari possit . . . Quod autem ipse subjungit*, *si D. Th.* intelligentiæ libertatem adjunxisset, invictissimam demonstrationem vel adversus Spinosistas offerret, *non satis versatum in lectione D. Th. se monstrat*, *nam aliud est, existentiam alicujus primæ causæ demonstrare*, *aliud ejusdem causæ naturam*, *et attributa. Id enim in sequentibus quæstionibus sua methodo S. Doctor conficit luculentissime*, *perficitque.*

minium sponte, constanter, lætique agnoscerent, si totum chimæricum esset? Plane ea alia non fuit, quam ipsius Authoris naturæ Dei, qui sui notionem omnibus inseruit, ut totius vitæ rationalis præcipuum fundamentum. (1).

Secunda peti potest ex ipsa anima nostra, quam sentimus ratione, sensu, libertateque præditam esse, divinumque aliquid respirare, ac corporibus naturaliter præeminere; imo dum illis jungitur, præsidere ac dominari; nec tamen prorsus independentem esse, sed alicui subjici, qui et eam effecerit, et corpori alligarit, et legibus quibusdam astrinxerit, etc. Quis igitur est author hujus animæ? Quis eam corpori huic mortali præfecit? Quis alligavit? Quis etiam repugnantem coercet? Quis ei corpus aptavit? Quis subjecit? Quis utrique utriusque tantum amorem inspiravit? An agens irrationale, ac corporeum? At ipsa naturaliter præeminet corporibus, repugnatque irrationale rationali essendi, vivendique, atque omnium perfectionum principium esse. Agnoscamus igitur Patrem illum spirituum, et rationis fontem, eumque non mortuum, ac irrationalem, sed perfectissime vivum, ac intelligentem.

Tertia repeti potest ex analogia Mundi cum homine. Quippe sapientissime celebrarunt Antiqui, *hominem esse Mundi quoddam compendium.* Ut igitur anima præest corpori, et ratione sua illud regit; ita par est æstimare, totam hanc molem corporum in unum universum, ut plura membra in unum corpus adunatam, subesse alicui universali rationi. Neque enim ratio nostra regens corpus tot, tamque insignibus indiciis se proinde prodit extrinsecus, ac ratio illa suprema regens Mundum. Quippe nimium felices sumus, si in componendis nostris negotiolis, Mundi, Naturæque ordinem vel a longe possimus imitari.

---

(1) *In hujus argumenti confirmationem merito Plutarchi testimonium afferri potest, qui lib. adversus Colotem ajebat*; Si terras obeas, invenire possis urbes muris, litteris, regibus domibus, opibus, numismate carentes ... urbem vero templis, diisque destitutam, quæ præcibus, jurejurando, oraculis non utatur, non bonorum causa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo unquam vidit.

Quarta demum, ne plura accumulem, repeti potest ex illis ipsis, qui Deum ignorant, aut negant. Quippe primi sunt homines stupidi, ac tantum non belluini: nam inter omnes politiores populos Divinitatis notitia, et cultus semper floruere. Secundi vero sunt homines aut atrabiliosi, et quodam furoris œstro correpti, qui immanem hanc impietatem, ut non vulgaris ingenii audaciam affectant. Aut facinorosi, ac perditissimæ conscientiæ, qui ut omne humanum, divinumque jus liberius violent, extirpatis cæteris æqui, ac boni columinibus, hoc postremum totius bonæ vitæ fundamentum in corde suo subvertere nituntur. Aut scioli quidam re ipsa inepti, sed usque ad insaniam superbi, ac præfidentes, quibus heroicum quoddam facinus videtur certissima quæque audacissime pernegare. Aut voluptuosi, ac vitæ mollitie perditi, quorum mens sepulta in carne et sanguine nihil divinum potest sapere. Aut demum scurræ, ac ridiculi nebulones, nullius frugi, nullius nisi ad malignas nugas ingenii, toti ad seria et optima quæque facetiis corrumpenda geniti. Ex hac hominum colluvie, ex his humani generis opprobriis emergunt Athei, qui omnes sublato, negatoque Deo, maligne exultant, ut de quodam egregio facinore; instar seditiosorum civium optimo principe, ac reipublicæ parente obtruncato.

His omnibus addi possent illustres confirmationes ex ordine gratiæ petitæ. Sed hoc genus argumenti totum Theologicum est, a quo proinde abstinemus; quippe cum ad veritatem tam apertam demonstrandam ea pauca, quæ de fontibus naturæ deprompsimus, sint sufficientissima. (1).

---

(1) Ea, quæ ex ordine Divinæ gratiæ utiliter hoc loco afferri possent in duplici differentia, ut puto, considerari possunt. Ac in primis ea sunt, quæ homini jam in melius constituto adveniunt, uti sunt Sacramentorum effectus, atque ea omnia, quæ ex Divina revelatione, et Ecclesiæ Magisterio proveniunt. Hæc namque proprio jure ad sacram Theologiam spectant. Sunt, et alia, quæ nexu intimo cum rebus naturalibus conjunguntur, ut unum sine altero nec probari, nec concipi haud possit. Sunt autem ea argumenta tanta vi, tantaque evidentia sub oculos omnium posita, quæ uno eodemque impulsu et

Nunc ad objectiones pergamus. Quamquam infirmæ admodum sunt, quæque nullam aliam vim habent, quam vel in audacia proponentium, qui ut suas fabulas confidentissime divendunt, ita quidquid suæ perfidiæ adversatur, pertinacissime inficiantur; vel certe in imbecillitate audientium, qui innata quadam cordis humani improbitate, cum in veris, ac optimis dogmatibus, non nisi multis argumentorum arietationibus defigi valeant; minimo probabilitatis flatu in prærupta falsitatum, ac malignarum opinionum facile abripiuntur. Sed ut se habent hæ objectiones, referendæ nobis sunt, ac refutandæ.

Igitur objici potest primo. Res tanti momenti, ut est Deus, non debet induci in rerum natura sine gravissimo fundamento, male enim consuleretur libertati hominum, si tantus, tamque timendus Dominus eorum cervicibus gratis imponeretur; Atqui rationes, quæ Deum probant, esto sint efficaces, non tamen omnino convincentes sunt, quippe videntur solvi posse: Ergo non videtur admittendus.

Secundo. Si extaret Deus summe bonus, nihil male fieret; non enim summe bonus est, qui mala impedire non vult, aut non potest; Atqui plurima mala sunt: Ergo non datur Deus summe bonus.

Tertio. Nemo prudens patitur sibi a subditis irrogari injuriam, si prohibere possit; Sed ab impiis, et blasphemis videmus impune irrogari injuriam Deo: Ergo videtur non existere Deus, qui illos coercere possit.

Religionis Christianæ veritatem, divinitatemque, et unius Dei Veritatis vindicis existentiam commonstrant, et evincunt. In hac causa potissimum sunt prophetiæ, *et omnium generum* miracula, *quibus concussi philosophi cujuscumque sectæ, rudesque gentiles in Christum credentes, Deum unum atque trinum agnoverunt. Hac una, et simplici demonstratione, cæteræ ex fontibus naturæ depromptæ, ac longa ratiocinationum serie dispositæ, complectuntur. Propterea Apostolus, suam prædicationem*, non in humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus, ac virtutis, *positam asseverat.* Habemus, *inquit*, thesaurum istum in vasis fictilibus, ut sublimitas sit virtutis Dei, et non ex nobis. *Ad Cor cap. 4.*

Quarto. Videmus, res humanas pessime administrari, malos prospere agere, bonos opprimi, seductores et hypocritas suum virus late diffundere, simplices et veraces contemni, etc. Ergo videtur non esse Deus, qui hæc curet.

Quinto. Si esset Deus, curaret utique homines, neque proinde sineret, eos tot ærumnis misere confici: Ergo nullus esse videtur.

Sexto. Verus Deus vero suo cultui provideret, ac proinde tot religiones erroneas non permitteret; Atqui innumeræ sunt inter se pugnantes, ac genus humanum miserum in modum discerpentes: Ergo aut Deus non est, aut certe homines non curat.

Hæ, similisque furfuris argumentationes sunt, quas Athei jactare solent, ut invictas demonstrationes; At quis sanæ mentis non videt, puerilia ratiocinia esse, quæque comparatione gravissimarum rationum, quibus stabilitur existentia Divinitatis, nullius prorsus momenti habeantur? Atque ut in singulis, quam facile confutari possint, ostendamus -

Resp. Ad primum, in primis nullam veritatem, etiam earum, quibus homines maxime confidunt, tot tamque validis argumentis stabiliri, ac divinitatis existentiam. Sed nihil mirum, Atheos eorum vim minime sentire; quippe qui nihil magis cordi habent, quam ut ab oculis amoliantur motiva, quibus ad Deum reduci possent; cum e contra toti sint in exagerandis iis, quæ suæ perfidiæ tantisper favent. Addo tamen præterea, hominem bonum, ac minime protervum, etsi essent minus, quam sunt, valida hæc argumenta, debere iis libenter acquiescere: quia Deus non est aliquid grave et onerosum, ut illi inepte calumniantur, sed optima, ac convenientissima res, quæ cogitari, ac optari possit, proindeque digna, quam omnes boni cupiant existere. Sed radiix totius mali est, quod Athei, cum sint pessimi, optimi principis potestatem, ac censuram reformidant, ut rei judicem quamtumvis bonum. Atque idcirco nullum non moliuntur lapidem, ut illum recusent. Quam melius foret, ut omnes boni esse satageremus, atque tales, in quibus nemo bonus quidquam valeret reprehendere. Plane tunc sentiremus Deum, non esse formidabilem Dominum, quem nobis expediat

non esse; sed magis optimum patrem, quem totis votis nobis præesse cupiamus. Qui sunt hujusmodi, facile agnoscunt, quam validis argumentis stabilita sit Dei existentia.

Resp. Ad secundum, decere summum bonum, ut ea mala non impediat, ex quibus majora bona redundant. Unde nihil mirum, si Deus, licet optimus, non omnia mala tollat, ne majora bona impediat; præcipue, quia ita fert conditio rerum ob originale nihilum.

Resp. Ad tertium, Dei sapientiam decere, ut unumquodque regat juxta suam conditionem. Cum igitur homo ex naturæ suæ conditione sit liber libertate defectiva, oportuit, ut tantisper sibi permitteretur, suaque fruereturlibertate, etiam si illa esset aliquando abusurus in contemptum Dei. Non enim contemptus ille nocet Deo; sed magis suo tempore punitus ejus justitiam commendabit.

Ad quartum resp. Res humanas, plerumque male administrari, quia administrantur ratione humana, quæ plerumque deficit; sed corrigetur suo tempore a ratione divina. Neque interim præjudicium fit bonis, quia injuriæ ipsæ transeunt illis in illustrem materiam virtutis. Unde non sunt jacturæ, sed semina, copiosa messe suo tempore compensanda.

Ad quintum resp. Admodum ingratum esse, qui videre nolit, quanta bona hominibus largita sit divina benignitas. Quod si quibusdam malis permixta sint, ea fere omnia proficiscuntur ex malignitate hominum divinis beneficiis, ac sua libertate abutentium ad sese mutuo devorandum, ac divexandum. Sed ecce Epicureos in hac parte sibi egregie contradicentes. Quippe ex una parte celebrant miserias humanas ad eliminandam Divinitatis providentiam; cum aliunde jactitent, nemini male esse, nisi propter suam insipientiam: naturamque nobis bonorum plusquam satis semper tribuere ad bene, beateque vivendum.

Ad sextum resp. Deum satis providisse cultui suo, tum per lumen naturale, quod nos Dei agnoscendi, amandique continuo admonet; tum per specialem instructionem, quam primis parentibus commisit posteritati tradendam, atque identidem collapsam restauravit. Sed hominum socordia, et malitia in causa est tot errorum utrumque lumen extinguentium, quatenus

alii quidem seducere gestiunt, alii vero seduci. Quam prurigi-nem, ut docet Theologia, et confirmat experientia, malus quidam genius inflammat. Unde ex eo argumento, nihil quidem adversus Dei providentiam colligi debet sed tantum conjectandi locus datur, genus humanum scelere quodam in omnes vulgato iram Dei potuisse provocare, atque idcirco propriæ nequitiæ, ac malorum geniorum potestati esse permissum. (1).

---

(1) *Malorum omnium, quibus hominum genus vexatum usque modo est, vexabiturque in posterum, duo principia et ipsi gentiles agnovere, externum unum, internum alterum; pessimi nempe Genii potestatem, et pravam humanæ voluntatis inclinationem. Verum quanto res evidentior, tanto obscurior horum origo, et processus. Nihil et ipsa recta ratio de malis Geniis affirmare certo valet, nisi, quod sint, et hominibus infensi sint; ac de prava hominum inclinatione, quod ea sit veluti morbus, qui populos universos infecerit. Quare, et Labeo apud Augustinum lib. 2. c. 11. de Civit. Dei ait,* malos deos propitiari cædibus, et tristibus supplicationibus; *et Cicero dolebat,* non a matre, sed a noverca natura hominem editum esse in vitam, animo anxio ad molestias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines.

Quod Sapientioribus hujus sæculi mansit in mysterio, Divina aperuit Revelatio; et Genium illum pessimum, Diabolum nominat, qui a sua sede ob superbiam dejectus, vel ab initio homicida fuit. *Nam primos hominum parentes suo veneno inficiens, universam horum progeniem ad malum proclivem, ad insanam turpemque idolorum culturam excitavit.*

Tantorum malorum colluvies, ut evelleretur radicitus Medicum exposcebat cœlestem, ac Divinum. Profecto ejus jam apparuit benignitas, ut abnegantes, *docente apostolo,* impietatem et sæcularia desideria, sobrie, juste, et pie vivamus in hoc sæculo.

Attamen ne quis cum Lutheranis, et hodiernis fatalistis putet, hominem a genio malo, corruptioneque naturæ necessario trahi in perniciem; ad aureum S. Augustini doctrinam attendat Tract. in Joan: cap. 3. Invidia Diaboli, *inquit,* mors intravit in orbem terrarum. Ad mortem a Diabolo propinatam non veniret homo vi adactus: non enim cogendi potentiam Diabolus habebat, sed persuadendi versutiam. Si non consentires nihil invexerat Diabolus; consensio tua, o homo, te perduxit ad mortem .... Ab Adam omnes homines mortales, Jesus autem Filius, Verbum Dei ... caro factum est, et habitavit in nobis. Si ergo mortem suscepit, et mortem suspendit in Cruce, de ipsa morte liberantur mortales.

ARTICULUS SECUNDUS

DE ATTRIBUTIS DEI, AC POTISSIMUM DE DEO CREATORE.

Demonstrata Dei existentia, ac posita communi illa divinitatis notione, qua omnes intelligunt nomine Dei *Ens a se*, quod iis omnibus, quæ sunt, est ut fons, et principium essendi, facile deduci possunt ejus attributa. Atque ut rem, quam pro merito expendunt Theologi, tantisper solum, et ut ajunt, crassa Minerva delibemus.

In primis, cum tantopere celebraverimus actum et potentiam, ut constitutiva entis, sequitur manifeste, Deum esse *actum purissimum, plenissimamque essendi actualitatem* nulla potentialitate dilutam. Quippe cum in compositis ex actu et potentia essendi, oporteat, potentiam reductam fuisse ad actum essendi ab aliquo existente in actu; non enim ex se ipsa reducta esse potest, cum magis ex se ipsa dicat privationem actus, cum nuda capacitate illum ab alio recipiendi: ergo primum, scilicet Deus, non potest esse per constitutionem potentiæ et actus, sed per omnimodam actualitatem.

Secundo sequitur, Deum esse *unicum et infinitum*. Quia actus non finitur et multiplicatur, nisi per potentiam, in qua recipitur, ut supra ostensum est: Ergo si *esse* divinum est actus irreceptus, erit unicus, et infinitus.

Tertio sequitur, Deum esse *immutabilem*. Omnis enim mutatio supponit potentiam ad terminum mutationis et etiam supponit causam mutantem et moventem. Deus autem nec est in potentia ad aliquid, nec subjacet causæ, a qua moveri possit.

Quarto sequitur, Deum esse *æternum*. Quia æternitas est mensura entis omni ex parte immutabilis.

Quinto sequitur, Deum esse *immaterialem et spiritualem*. Est enim actus purus, ac proinde omnis materialitatis expers.

Sexto sequitur, Deum esse *intellectu, et voluntate* prædituum. Quia istæ perfectiones conveniunt substantiis spiritualibus. Ergo sicut Deus est maxime spiritualis, ita et maxime intellectualis.

Sequitur septimo, Deum esse *libertate præditum*, proindeque omnia libere producere. Quia libertas est proprietas, et perfectio voluntatis.

Sequitur octavo, Deum esse *summe bonum*. Quia continet in se plenitudinem omnium perfectionum, quas communicat creaturis.

Sequitur nono, Deum esse *omnipotentem*. Quia cum contineat totam essendi plenitudinem, omnia potest intra lineam entis. Non potest tamen contradictoria, quia contradictio destruit ens.

Sequitur decimo, Deum esse *immensum, et ubique præsentem, ac omnia cognoscentem*. Cum enim sit hominum causa, necesse est, ut ubique sit præsens, et omnia cognoscat, sicut peritus artifex cognoscit sua artefacta. Verum iis leviter delibatis, solum tantisper dicendum de *emanatione rerum* a Deo: quippe de qua identidem mentio nobis incidit in decursu Philosophiæ.

Igitur, cum omnes, qui Deum agnovere, illum semper habuerint, ut omnium aliorum causam et Dominum, non omnes tamen eodem modo intellexere hanc rerum a Deo emanationem. Quippe aliqui, cum non satis caperent immensam Dei potestatem, putavere, huic emanationi præsupponendam esse materiam, quam proinde æternam habuere, et ex qua Deus cuncta conficeret. Alii vero e contra, non modo, Deo, sed etiam aliis rebus potestatem attribuere producendi aliquid ex nihilo. Ut utrumque confutetur -

PRIMA CONCLUSIO

Deus creavit omnia, etiam materiam primam.

Probatur ratione D. Thomæ. Causa universalis entis debet producere omnia, quæ sunt sub linea entis participati: Sed Deus est causa universalissima entis: ergo debet causare omnia, quæ sunt sub linea entis. Atqui. materia prima comprehenditur sub linea entis; est enim potentia ad essendum: ergo non solum omnia alia, sed etiam materia prima est causata a Deo.

Confirmatur. Tum quia Deus est universalior causa, quam

cætera entia ab ipso producta: ergo debet minus præsupponere, quam ipsa. Atqui cætera pleraque entia solum præsupponunt materiam primam, ex qua suos effectus producunt: ergo Deus non debet illam supponere. Tum quia Deus producit entia immaterialia, ut Angelos, qui non producuntur ex aliqua materia, sed ex nihilo: ergo potest educere suos effectus de nihilo, ac proinde causare totum id, quod est in rebus, etiam materiam primam.

SECUNDA CONCLUSIO

Nulla creatura potest creare per modum causæ principalis Ita S. Thom. I. par. quæst. 45. ar. 5.

Probatur ejus ratione. Nulla creatura potest respicere ens sub universalissima ratione entis; atqui causa creans debet respicere ens sub universalissima ratione entis, ergo nulla creatura potest creare. Minor constat: nam causa creans nihil supponit de ente: ergo debet respicere universalissimam rationem entis comprehendentem omnes essendi modos. Major vero declaratur. Etenim ens sub universalissima ratione entis est effectus proprius Dei; oportet enim, universalissimæ causæ assignare universalissimum effectum.

TERTIA CONCLUSIO

Creatura non potest esse intrumentum physicum ad creationem. Ita S. Thomas 1. par. quæst. 45. ar. 5.

Probatur ejus ratione. In tantum aliqua causa cooperatur instrumentaliter alteri, in quantum per aliquam actionem sibi propriam attingit subjectum, circa quod operatur causa principalis; atqui nulla creatura potest habere actionem attingentem subjectum ipsius creationis: Ergo non potest instrumentaliter creare. Minor constat. Quia creatio non supponit subjectum. Major vero declaratur. Si enim instrumentum non ageret per actionem sibi propriam circa tale subiectum, non posset dici instrumentum, quia nihil ageret ad effectum causæ principalis.

Confirmatur utraque conclusio. Nulla virtus eductiva est

ullo modo creativa. Patet ex terminis. Creativum enim est, quod agit ex nihilo; eductivum vero, quod agit ex præsupposito subjecto: atqui omnis virtus recepta in creatura est eductiva: ergo nullo modo est creativa. Declaratur minor ex S. Thoma. 1. par. quæst. 45. ar. 5. ad 1. Cum enim omnis virtus, quæ est in creatura, sit participata ab aliquo subiecto, nihil amplius facere potest, nisi ut subjectum aliquid participet: atqui facere, ut subjectum aliquid participet, est educere: Ergo, etc.

Obj. 1. Ex S. Augustino tractatu 72. in Joannem. *Majus opus est, ut ex impio justus fiat, quam creare cœlum et terram:* Sed creatura potest esse instrumentum physicum justificationis impii: Ergo et creationis. Secundo ad creationem non requiritur virtus infinita: ergo sufficere potest virtus creata. Probatur antecedens. Effectus creationis est finitus: ergo non exigit virtutem infinitam.

Resp. Ad primum cum D. Thoma 1. 2. quæst. 113. ar. 9. distinguo majorem: Justificatio est majus opus, quam creatio, quantum *ad substantiam operis*, concedo; quantum *ad modum productionis*, nego. Quamvis enim gratia, per quam justificamur, sit dignissima creaturarum, quia tamen fit ex præsupposito subjecto, quantum ad modum fiendi non est tantum opus, nec requirit tantam virtutem, quantam exigit productio minimæ creaturæ ex nihilo.

Ad secundum, nego antecedens. Ad Probationem, distinguo antecedens: Effectus creationis est finitus, *materialiter et entitative*, concedo; *formaliter et in ratione effectus*, nego. Quamvis enim res creata sit finita, v. gr: musca, attamen cum fiat per creationem, debet terminare virtutem respicientem ens sub universalissima ratione entis, ideoque infinitam. Unde etiam musca sub ratione entis creati est effectus exigens virtutem infinitam. Adde præterea ex D. Thoma 1. par. quæst. 45. ar. 5. ad 3. *Quod si tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet, quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita, quia nulla est proportio nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis natu-*

valis, sicut non entis ad ens. Unde effectus creationis ex modo fiendi est infinitus. (1).

QUÆSTIO SECUNDA

De Angelis, et Anima separata.

ARTICULUS PRIMUS

DE ANGELIS.

Angelos vocat Dionysius, *Mundissima divinitatis specula*, eo quod in illis divinæ cognitionis claritas, ut solis fulgor in speculo, resplendeat. Nulla fere natio est, quæ non noverit Angelos, quamvis cæca gentilitas eos cum Deo confunderet, Deosque vocaret; ex quo Idololatria pullulavit, quæ adorabat simulacra malis Angelis dicata. Circa Angelos disputant Theologi. Metaphysicus vero solum quædam faciliora prælibat, scilic. an dentur, quomodo intelligant, et invicem loquantur, et ad corpora se habeant.

---

(1) De Creatione rerum, multa, atque multa consideranda forent, nisi brevitas, ad quæ præcipua sunt, compelleret. Etenim posito Creationis dogmate, ut a Fide certissime enunciatur, et ipsa humana ratio habet abundanter, ex quo fundamentum jaciat totius, atque sanæ philosophiæ; et phantheistas, nec non et Rationalistas hodiernos ultimo confundat.

In conceptu Creationis duo necessario ponuntur, Creator, et Creatura; duo utique extrema, quæ in suis rationibus, contraria, atque opposita includunt attributa, quæ nisi aliquo nexu copularentur, perpetuo divergerent. Nam in Creatore, sua in natura considerato, concipitur Ens absolute infinitum, ideo perfectissimum, ac independens; actus purissimus, ideo æternus. In creatura ens finitum, ideo participatum; ex actu, et potentia mixtum, ideo contingens, dependens in omnibus, et tempore mensuratum. Hæc duo extrema, veluti opposita, et se invicem repellentia, concinne atque optime connectuntur in actu Creationis, veluti in sinthesim supremam, æque ac primam. Nam in creationis actu Deus concipitur, et ponitur Ens absolute primum, et causa prima suprema, omnimoda cau-

PRIMA CONCLUSIO

Dantur in universo substantiæ incorporeæ, quæ dicuntur Angeli. Conclusio est contra quosdam Antiquos, qui vel negabant dari spiritus, ut Sadducæi et Epicuræi, vel dicebant, omnem spiritum esse receptum in corpore, excepto Deo. Unde dabant corpora etiam angelis, quamvis subtiliora. Pro qua sententia referuntur quidam ex sacris Ecclesiæ Doctoribus.

Probatur tamen conclusio, quæ modo est doctrina Ecclesiæ. Omne agens intendit perfecte assimilare sibi effectum suum, quantum ejus conditio patitur: sed Mundus non assimilaretur perfecte Deo, nisi darentur Angeli: ergo dantur. Major patet, præcipue de Deo, qui condidit mundum ut in illo repræsentaretur. Minor vero probatur. Tunc opus censetur perfecte simile agenti, quando imitatur ipsum secundum id, per quod agit: Sed Deus causat Mundum per modum agentis intellectualis et

---

salitatis ratione; creatura vero ut ens secundarium participatum, et circumscriptum, ut postulat ratio effectus. Sub ratione causæ primæ Deus est auctor totius entitatis creatæ; verum quia hæc prima causa est et itidem infinita, concludit omne finitum, ipsumque dum reducit ad actum, seu existentiam penetrat, intime pervadit, regit, dirigit, et perficit juxta cujusque rationem, et naturam, quin aliquo modo cum eo confundatur. Propterea elucet statim attributum externum Creatoris, Dominatoris, et Provisoris, quemadmodum conceptis verbis Apostolus Paulus expressit: In ipso vivimus, movemur, et sumus. *Itaque creatura, et Creator ratione Creationis, per opposita se manifestant humanæ rationi; atque quemadmodum Creatura pro sua contingentia demonstrat necessitatem suæ conjunctionis cum Ente necessario et Infinito, in quo est ultima suæ existentiæ ratio, arguendo a posteriori; ita Deus, per creationem liberam suæ voluntatis, communicat et manifestat in tempore attributa æterna et incommutabilia quantum humana ratio capere potest; et ita quidem, ut sublato hoc nexu, extrinsecam attributorum Divinorum œconomiam susdeque invertere necesse sit.*

Hæc brevi notare placuit, ut sint veluti proœmium ad ea, quæ infra peregregie de Influxu Dei in Creaturas pertractat Auctor.

incorporei: ergo debent dari in Mundo creaturæ incorporeæ et intellectuales, quæ repræsentent Deum, quantum ad spiritualitatem et incorporeitatem omnimodam.

Si vero dicas, dari animam rationalem, quæ hanc Dei spiritualitatem satis repræsentat, contra instatur. Nam anima rationalis est solum imperfecte incorporea et spiritualis, siquidem emendicat cognitionem intellectivam a sensibus, et est capax informandi corpus: Ergo præter ipsam dari debent in mundo substantiæ perfecte spirituales et intellectuales. Probatur sequentia. Ut enim acute ait Cajetanus, natura est magis sollicita de rebus perfectis, quam de imperfectis. Unde si producit substantiam spiritualem imperfectam, a fortiori debuit producere aliquam perfecte spiritualem.

Confirmatur. Tum quia cum videamus, esse res pure corporeas, ut arbores, et alias partim corporeas, partim spirituales, ut homines, debent etiam dari res pure spirituales, scilicet Angeli. Tum quia plures Angelorum effectus legimus in historiis: constat enim, homines correptos fuisse ab hujusmodi spiritibus, ita ut per aera rotarentur; linguis, quas nunquam didicerant, loquerentur; res absentes manifestarent, etc. quæ omnia fieri non possunt, nisi a spiritibus illis separatis, qui dominantur corporibus: Ergo dantur hujusmodi spiritus incorporei.

SECUNDA CONCLUSIO

Angeli intelligunt per species a Deo infusas, in quibus res omnes naturales clarissime cognoscunt. Unde non discurrunt, sed in illis speciebus omnem veritatem, cujus sunt capaces, intuentur. Loquuntur vero invicem per directionem conceptuum, in quantum scilicet unus Angelus vult cogitationem suam innotescere alteri; hoc ipso enim dat ei jus in suum secretum, sicque fit, ut talis cogitatio incipiat relucere in ejus speciebus.

Prima pars patet. Cum enim non habeant sensus corporeos, quibus colligant species rerum, sicut anima rationalis, necesse est, ut illas recipiant ab eo, sub quo immediate collocantur, et a quo immediate receperunt intellectum suum; proindeque species intelligibiles, quibus perficitur.

Secunda sequitur ex prima. Si enim recipiant species a Deo, in quibus vident veritatem, non indigent inquirere illam per discursum, sicut homo, qui ex rebus notis infert ignotas.

Tertia tandem pars ex eo colligitur, quod inter Angelos debeat dari communicatio cogitationis, sicut et inter homines; alias non possent invicem conversari, nec proinde societatem instituere. Non apparet autem alius modus expeditior communicandi conceptus inter substantias pure spirituales, nisi per directionem voluntatis, quatenus unus Angelus vult suam cogitationem innotescere alteri, sicque dat illi veluti jus in sua secreta.

TERTIA CONCLUSIO

Angeli præsunt corporibus omnibus, sibique formare possunt corpora aerea, in quibus licet non exerceant opera vitæ, attamen omnia, quæ rebus vitalibus competunt, exercere possunt secundum apparentiam.

Prima pars probatur. Cum enim Mundus sit ordinatissimus, oportet, ut inferiora obediant superioribus: unde sicut corpus animatum subjacet animæ, a qua movetur, ita omne corpus subjacet Angelis, tanquam sublimioribus spiritibus, ut ab illis possit moveri, prout ipsis placuerit. Nec subjacent modo Angelis corpora, sed etiam ob eandem, quam diximus rationem, gubernantur ab illis. Unde S. Augustinus lib. 83. qq. dicit, *quod unaquaque res visibilis in hoc Mundo habet Angelicam potestatem sibi præpositam.* Et Gregor. 4. dialog. quod in hoc Mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.

Secunda vero pars constat ex Scripturis et Historiis, sequiturque ex præcedenti; si enim Angelus præest corporibus, quid obstat, quominus aerem v: gr: possit movere, addensare, figurare, etc. ad nutum formare?

Tertia vero pars ex eo constat, quod opera vitæ necessario exigunt formam vitalem. Angeli autem non possunt esse formæ vitales corporum: unde nequeunt exercere opera vitæ, nisi secundum apparentiam juxta illud Raphaelis ad Tobiam: *Videbar vobis manducare, et bibere; sed ego cibo invisibili, et potu, qui ab hominibus videri non potest, utor.*

ARTICULUS SECUNDUS.

DE ANIMA SEPARATA

Cum Anima rationalis immortalis sit, ut demonstravimus in fine Physicæ, proindeque corpori superstes, consequens est, duos habere status, Conjunctionis scilicet, et Separationis. De primo statu agit Physicus. At secundus ad Metaphysicum spetat. De eo multa ex revelatione didicimus, pauca ratio investigare potest. Hæc quibusdam conclusionibus explicabimus.

PRIMA CONCLUSIO.

Intellectus, et voluntas formaliter insunt animæ separatæ; potentiæ vero sensitivæ solum radicaliter.

Prima pars constat. Nam intellectus et voluntas sunt Facultates immateriales, quæ subjecto corporeo non insunt, sed in ipsa animæ substantia resident, ut individuæ ejus, ac cujusvis spiritualis substantiæ proprietates.

Secunda pars probatur ratione S. Thomæ Quæst. de Anima, ar. 19. Corrupto subjecto corrumpitur facultas in eo residens: sed facultates sensitivæ non sunt in ipsa anima, ut in subjecto, sed in animali, unde brutis conveniunt: ergo perempto animali, destruuntur: ergo non manent formaliter in anima separata, sed solum radicaliter, quatenus ipsa est earum radix, ac principium, quo illas habebat compositum.

Obj. Anima separata sensibilibus objectis afficitur: ergo sentit. Consequentia constat. Antecedens colligitur ex variis Scripturæ locis, ut Lucæ 16. ex illis verbis Animæ Divitis Epulonis: *Pater Abraham, miserere mei, et mitte Lazarum, ut intingat extremum digiti sui in aquam et refrigeret linguam meam; quia crucior in hac flamma.*

Resp. Distinguo antecedens: Anima separata sensibilibus objectis afficitur, *ut motivis sensuum*, nego; *ut instrumentis divinæ justitiæ*, veris quidem, sed miris modis ac longe ali-

ter, quam cum erat in corpore, eam torquentibus, concedo. Hæc tamen tormenta, ut cætera spiritualia, Scriptura nobis explicat per sensibiles affectus, immo per organa corporea, quæ tamen constat nulla inesse animæ separatæ. Unde, ut ex eo scripturæ loco non sequitur, animam, linguam, et digitos habere, ita nec proprie dictos sensus, sed solum aliquid, quo dolere possit, nempe voluntatem, quæ ut in corpore, sic extra corpus doloris et gaudii capax est.

SECUNDA CONCLUSIO

Anima separata retinet habitus et species cognitionum, quas habuit in hac vita.

Constat ex Scriptura. Nam Lucæ 16. dicitur ad Divitem in inferno positum, *Recordare, quia recepisti bona in vita tua.* Recordatio enim est usus scientiæ et specierum olim impressarum. Probatur vero ratione S. Thomæ 1. q. quæst. 89. ar. 5. Ut species et habitus sensitivi recipiuntur in corporeis organis, ita et spirituales in mente, ut in proprio subjecto: sed mens manet: ergo et habitus, ac species spirituales.

Dices morbo plerumque aboletur omnis prius parta cognitio, ut certis constat experimentis: sed mors quovis morbo majorem mutationem inducit: ergo omnem in vita partam cognitionem abolet.

Resp. Distinguo majorem: morbo aboletur omnis prius parta cognitio, quantum ad id, quod habet *in organis corporeis*, concedo; quoad id, quod *est in mente*, nego. Unde sanata ægritudine aliquando ex integro redit scientia. Vidi senem, cui apoplexia rerum præteritarum memoriam eripuerat, quique sanatus ea diu caruit; ac iterum in similem morbum incidens, cum sanitate memoriam ex integro recuperavit. Adde luculentius experimentum ex mortuis miraculo suscitatis, quorum anima cum scientiis et speciebus suis ad corpus rediit. Non ergo mors eas abolet.

Instabis. Harum specierum nullus usus esse potest in anima separata: ergo non remanent. Probatur antecedens. Nam ita pendent a phantasmatibus, ut iis anima uti nequeat, nisi per

conversionem ad phantasmata : unde turbata imaginatione nullus est earum usus.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem distinguo : Pendent a phantasmatibus, *pro statu conjunctionis*, concedo ; *pro statu separationis*, nego. Modus enim utendi specie sequitur modum essendi animæ. Unde sicut speciebus supernaturaliter infusis anima in corpore posita utitur cum quadam habitudine ad phantasmata propter conditionem status, ut notat S. Thomas Quæst. de Anima, ar. 15. licet ex illis non pendeant ; ita speciebus naturaliter acquisitis in corpore anima separata utetur sine habitudine ad phantasmata, licet ex illis pendeant pro statu conjunctionis. Itaque, inquit S. Thomas 1. p. qu. 89. ar. 6. *Secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit, quæ prius intellexit ; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animæ separatæ.*

TERTIA CONCLUSIO

Anima separata, præter species, quas ex hac vita detulit, alias infusas a Deo recipit, quibus ejus vis intellectiva completur.

Probatur. Mens nostra ut a sensu, ita et a Deo species accipere potest, ut constat in prophetia, ecstasi, et raptu. Porro quandiu posita est in corpore, conversa est ad sensibilia ; subit enim conditionem aliarum animarum corpori unitarum, unde ut illæ cognitionem suam a sensibilibus objectis excipit. At vero dum separatur a corpore, avertitur a sensibilibus, et convertitur ad intelligibilia ; subit enim statum intelligentiarum separatarum : ergo, ut illæ, a fonte intelligibilium specierum pro sua capacitate species hauriet.

Dices. Si anima naturaliter posset a Deo species suas accipere, ut Angeli, frustra uniretur corpori ad eas sensibus colligendas.

Resp. Cum S. Thoma, animam licet utroque modo queat species habere, ac per eas intelligere ; attamen connaturalius, ac quodammodo perfectius intelligere per species a sensu deri-

vatas, quod hæ distinctius ei res repræsentent, quam illæ, quas a Deo accipit per infusionem, saltem naturali jure. Hæ enim, cum res repræsentent magis in universali, confusiorem in ea notitiam ingenerant, ob exiguum ejus lumen. Sicut videmus, eos, qui modico mentis lumine præditi sunt, res in universali propositas confusius percipere; distinctius vero, cum illis in particulari explicantur. Itaque Anima exigit prius uniri corpori, ut per sensus rerum species sibi proportionatas accipiat, quas in statu separationis infusæ species magis perficiunt, et elevant, ut mox dicemus.

QUARTA CONCLUSIO

Species infusæ complent et elevant eas, quas anima secum detulit, ita ut quanto plura noverit in hac vita, tanto plura cognoscat in altera; unde in illis, junctis iis, quas secum detulit, cognoscit singularia quæ gessit, aut novit, dum viveret; ut Dives Epulo Lucæ 16. meminit fratrum suorum. Cognoscet præterea Angelos, et ordinem Mundi in communi. Non tamen particularia, quæ aguntur in hoc Mundo saltem naturaliter, sed solum quantum et quatenus ei Deus voluerit revelare.

Conclusio est S. Thomæ 1. par. qu. 89. et probatur ejus principio. Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. Unde unaquæque substantia spiritualis ad Deum fontem specierum conversa haurit species de illius plenitudine juxta proprium modum, conditionem et exigentiam. Porro anima per separationem a corpore unitur superioribus intelligibilibus: ergo oportet, ut notitiæ, quas hinc detulit, uniantur cum superioribus notitiis rerum spiritualium, quas de novo accipit, et sic eleventur, ac quantum ad id, quod sibi deest, compleantur. Unde per species illas infusas acquisitis junctas repræsentabitur animæ quidquid scire debet pro suo statu. Porro nosse debet ea omnia, ad quæ per præcedentem cognitionem et affectionem determinata fuit; aut quæ ad eam pertinent, ut ordinem universi, cujus pars est; aut quæ specialiter ad illum novum statum spectant, ut angelos, cum quibus conversari debet. Illa vero, quæ in hoc sæculo geruntur, amplius ad eam

non pertinent, quia jam est extra hoc seculum. Attamen Angelis ea, quæ fiunt in hoc Mundo, repræsentantur in eorum speciebus, quia naturaliter sunt ministri divinæ providentiæ: itaque hæc pertinent ad eorum ministerium.

Quæres, *an Anima separata possit movere corpora?*

Resp. Animam separatam habere quidem vim aliquam movendi corpus. Hæc enim omni spirituali naturæ cognata est. Hæc tamen virtus naturaliter determinatur ad proprium corpus, quod est proprium ejus mobile, ut inquit S. Thomas. Unde non habet naturalem habitudinem ad alia corpora, et sic anima separata non videtur naturaliter ea posse movere ut possunt Angeli, quorum vis motiva non est sic determinata ad aliquod corpus, sed omnibus eminet. Attamen nihil vetat, ut ordinatione divina ulterius extendatur hæc vis motiva animæ. Ut videmus, alias animæ potentias extendi divinitus ultra connaturalem sphæram, ut intellectus ad videndum Deum. Unde concessione Divina fieri potest, ut anima separata quodcumque corpus moveat. Ac eo pacto legimus in historiis, Animas Sanctorum apparuisse in assumptis corporibus, opem tulisse hominibus, et alia ejusmodi perfecisse cum motu locali corporum. Quamquam dici potest, hæc facta ab Angelis earum nomine; attamen non repugnat et ab ipsis animabus esse facta.

QUÆSTIO TERTIA

De Influxu Dei in causas secundas.

Cum de Deo Creatore, ac nobilioribus creaturis dictum sit, nunc agendum de Divino influxu in res jam creatas. Duplex distingui potest. Nam alius respicit *esse*, diciturque *Conservatio;* alius *operari*, qui variis nominibus exprimi solet, prout varie sumitur, ac in genere dici potest *influxus causæ primæ in secundam.* Priori influxu creatura dependet a Deo, ut ens secundum a primo ente; posteriori, ut causa secunda a causa prima. Per primum habet creatura, ut actu sit; per secundum, ut actu operetur. De conservatione vix ulla est quæstio. Constat enim et concedunt omnes, creaturas, ut sint et in *esse*

persistant, egere continuo influxu Dei, quo subtracto in pristinum nihilum statim collaberentur (1). At circa modum, quo Deus influit ad actiones et effectus causarum secundarum gra-

---

(1) *De conservatione rerum a Deo, utpote de re clara, atque perspicua, quidquam apponere abstinuit Auctor. Attamen, cum eo devenerit philosophantium insania, ut, quo vivimus tempore Deum a tota natura excludant; ideo rem gratam tyronibus nostris facere arbitramur, si principium, quo S. Thomas, Divinum influxum pro rerum conservatione, invictissime demonstrat, non tam explicare, quam indicare satagemus. Lucem enim affert maximam, imo basim suppeditat præcipuam iis, quæ de influxu Dei in actiones Creaturarum dicenda manent.*

Quod ut clarius intelligatur notandum in primis cum D. Th. dupliciter, effectum a sua causa dependere posse; primo ut effectus a sua causa esse *tantum accipiat, sed ab ea non pendeat ut in esse conservetur. Ædificator, puta, est causa, cur domus fiat, et construatur, non tamen ab eodem pendeat ut in esse perduret. Secundo, cum effectus non solum pendet a causa ut fiat, sed etiam ut in eodem esse persistat; quare subtracta actione causæ perit effectus, esseque desinit. Exemplum habes in manifestatione colorum, quæ per actionem lucis sive solis efficitur; sublata luce, subtrahuntur, disparentque colores. Horum differentia certe ea est, quod in primo exemplo domus ædificata in sui duratione pendet potissimum a lapidibus, lignis, atque cæmentis, quorum causa non est ædificator, sed potius ejus arti præsupponuntur. Forma etiam domus, vel est ab alio imitata, vel a naturæ formis deprompta. Tantum pendet ab eo dispositio, et distributio partium juxta formam in ejus mente præconceptam. At in secundo exemplo aliter res se habet. In eo enim tota effectus existentia, et perseverantia pendet a continuata actione causæ, quia actio causæ est tota ratio perseverantiæ effectus in esse; qua sublata tollitur effectus, ut sublata luce, tolluntur colores. Id plane illustrat duo hæc D. Thomæ axiomata* « Omnis effectus pendet a sua causa, sub qua ratione est ejus effectus; Omnis causa influit in effectum sub qua ratione est ejus causa.

Itaque sive res nostra consideretur ex parte creaturarum sive ex parte Dei, necessaria est actionis Divinæ continuatio, ut creaturæ in esse conserventur. Nam esse, quod in creatione omnis creatura accepit, totum est a Deo, non quidem a seipsa, quod absolute repugnat. Jamvero esse, *quod in singulis momentis suæ conservationis accipit, est illud ipsum,* unum, *atque* indivisibile, *quod in creatione productum*

vissimæ, ac celeberrimæ, his præcipue temporibus, excitatæ sunt controversiæ. Porro cum causa secunda, libera, de qua præcipue hic agi solet, duobus modis spectari possit, in ordine scilicet pure naturali, tum vero in ordine gratiæ, atque in utroque statu egeat influxu Dei, ut agat; eo posteriori modo

---

est. Conservari enim nihil aliud est, quam in eadem existentia perseverare, quæ primo per creationem effecta est. Temporis autem elongatio non mutat esse semel acceptum, sed accidentaliter ad ipsum se habet. Ergo sicut nulla creatura potest esse causa suæ existentiæ, ita non potest nec esse causa suæ conservationis. Atque adeo sicut non potest esse causa suipsius, ut e nihilo ad existentiam transeat, ita non potest esse causa ut in suo esse conservetur. Totum enim habet a Deo participatum. Recte D. Th, 1. p. q. 104. a. 1. Sic se habet, *inquit*, omnis creatura, ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est Ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse *(sua nempe existentia)* omnis autem creatura est ens participative. *Sed sublata luce solis totus aer obtenebratur; sic sublata actione Divina, omnis creatura languescit peritque.*

Sed si totum negotium ex parte Causæ expendatur idipsum obtinetur. Sunt enim relativa. Nam Deus, ut est Creator est causa totalis, atque plenissima totius entitatis atque perfectionis, quæ in creaturis reperire est; easque, utpote infinitus complectitur per omnem respectum, et per omne tempus. Sed potissima perfectio, imo fundamentum omnis perfectionis creaturarum est existentia, ejusdemque continuatio; ergo solus Deus est ejus causa. Et ita quidem docet D. Thomas loc. cit. quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse; . . . esse namque rerum permanentium non est divisibile . . . *Ideo* Deus non potest communicare alicui creaturæ ut conservetur in esse, sua actione cessante, sicut non potest ei communicare, quod non sit causa illius. In tantum enim indiget creatura conservari a Deo, in quantum esse effectus dependet a causa essendi. *Præclare S. Augustinus lib. 4. de Gen. ad lit. c. 12.* Creatoris, *inquit* potentia, et Omnipotentis, atque Omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturæ: quæ virtus ab eis, quæ creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. *Hoc fidei nostræ dogma est, quod Apostolus ad Hebr. 1. v. 3. de Deo loquens, ait, quod ipse est* portans omnia verbo virtutis suæ.

quæstio ad Theologos spectat, at priori modo ad Philosophos. Ut rem tanti momenti accuratius expendamus, eam octo articulis ita complectemur, ut nos quantum fieri poterit, intra proprias, id est naturalis ordinis, metas contineamus, iis, quæ ordinem gratiæ spectant, ad Theologos remissis. In 1. quæstionis statum, ac varias opiniones referemus. In. 2. Terminos, qui in hac quæstione in usu sunt, explicabimus. In 3. Inquiremus, an possibile sit, Deum ita influere in causas secundas, ut eas ad agendum prævia motione applicet. In 4. An re ipsa sic præmoveat. In 5. An et quomodo Deus voluntatem moveat ad actum peccati. In 6. Naturam et vim divinæ motionis explicabimus. In 7. Solvemus objectiones, quæ adversus eam fieri possunt. In 8. Concordiam efficaciæ divinæ illius motionis cum libertate explicabimus, ac ea in re Thomistarum sententiam ab Hæreticis omnium remotissimam esse ostendemus.

ARTICULUS PRIMUS

APERITUR QUÆSTIONIS STATUS, AC VARIÆ DE INFLUXU DIVINO SENTENTIÆ REFERUNTUR.

Causas secundas ad agendum egere divino influxu vel ipsi primæ notæ Gentiles Philosophi agnovere, apud quos tritum fuit: *secunda moventia non movere nisi mota a primo*; *Causas secundas non agere nisi in virtute primæ*, etc. Scriptura sacra id aperte docet, cum passim Deo ut causæ primæ tribuit effectus naturæ, ac voluntatis. Job. 10. *Manus tuæ, Domine, fecerunt me et plasmaverunt me*: Isai. 26. *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine.* Et ipse Deus Ezech. 36. *Faciam, ut in præceptis meis ambuletis.* 1. Ad Corinth. 12. *Omnia Deus operatur in omnibus.* Ad Philipp. 2. *Operatur in nobis velle et perficere.* Joan. 1. *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*; etc.

Durandus in 2. Dist. . quæst. 5. censet, hunc Dei in causas secundas influxum non alium esse præter eum, quo Deus

res omnes creavit, eisque vim agendi contulit, ac continuo conservat (2).

Verum ab omnibus rejicitur et merito. Nam hæc opinio Scripturæ testimoniis adversatur, ut etiam expendit S. Aug. lib. 5. de Genesi ad litteram, cap. 20 *Sunt, qui arbitrantur*, inquit, *tantummodo Mundum ipsum factum a Deo, cætera jam fieri ab ipso Mundo, sicut ille ordinavit et jussit, Deum autem ipsum nihil operari*; ac deinde allatis adversus eam opinionem variis Scripturæ testimoniis concludit: *Movet itaque Deus occulta potentia universam creaturam suam, eoque motu illa versata, dum Angeli jussa perficiunt, dum circumeunt sidera, dum alternantur venti, dum vireta pullulant*, etc. *expli-*

---

(2) *Idest, non immediate, Deum attingere effectus creaturarum, earumque operationes, sed mediantibus causis secundis, quibus semel datam virtutem operandi conservat; tales enim effectus non excedunt virtutem causæ creatæ. E contra Occasionalistæ omnem actionem vere talem a rebus creatis tollunt, et in solum Deum refundunt, per oppositum sophisma. Durandus nimis tribuens creaturis, cum iis concordat, qui Deum ponunt super cardines cœli ambulare, nec nostra curare; Occasionalistæ vero cum fatalistis quam maxime conveniunt.*

Sed Durandi doctrina, jam a S. Augustino olim refutata, licet prima fronte videatur ad speculativas tantum quæstiones referri, mirum in modum recentiorum Deistarum absurda uti germen, continet. Puto enim a mente Auctoris id omnino fuisse alienum; sed parvus error in principiis, maximus est in consequentiis. Quid enim aliud contendit Cartesius, cum Deum posuit materiæ creatæ particulis motum initio communicasse; easque particulas motum sibi invicem communicare, ita ut eadem semper sit in Mundo motus quantitas? Quid aliud hodierni Naturalistæ volunt, cum planetas, astraque singula, per attractionis, et repulsionis leges; per vim centrifugam atque centripetam; tum terram per longa sæculorum spatia, per easdem leges liquefactionis, combustionis, infrigidationis, evaporationis, aliaque similia ad præsens usque sua vi, ac virtute devenisse; ac Deum non esse corporalium effectuum auctorem immediatum, nisi tantum quia materiæ vim initio traditam conservat? Aliud autem, et quidem rectissime sensit Newtonus, licet harum legum uteumque inventor ipse fuerit. . . .

eat sæcula, quæ in suos cursus non explicarentur, si ea ille, quæ condidit, provido motu administrare cessaret.

Repugnat etiam rationi. Nam Deus, ut est primum ens, ita et prima causa: unde ut ens creatum pendet ab eo in essendo, ita et causa creata in operando. Operari enim sequitur *esse*, ac illi commensuratur. Unde Apostolus ut rem notam in Areopago Atheniensi statuit, Deum non solum *esse*, sed et alia omnia omnibus dare, quod verum non foret, si solum daret *esse*, non vero actu operari. *Ipse*, inquit, *dat omnibus vitam, et inspirationem, et omnia.* Ac rursus: *In ipso enim vivimus, movemur, et sumus;* non utique ut in loco ambiente, sed ut in causa suo influxu in nobis operante non solum *esse*, sed et *vivere*, ac *moveri*, quod ad operationem pertinet. Id etiam luculentius constabit argumentis in hujus quæstionis decursu expendendis.

Nec urget, quod pro sua opinione affert Durandus, Effectus proprios causæ secundæ vim ejus non excedere, proindeque ad illos sufficere; nec dici posse, an Deus eadem, vel diversa actione eos cum creatura producat.

Ad 1. enim resp. cum S. Thoma Quæst. 5. de Potentia, art. 7. Causam secundam sufficere in ordine suo, qui non excludit dependentiam ab alia superiori. Ad 2. vero resp. ex eodem S. Thoma ibidem, causam primam etiam eadem operatione effectum attingere, qua attingitur a causa secunda, quatenus operatio causæ secundæ est ab ea per virtutem Dei, ut operatio instrumenti est etiam a causa principali. Nihil enim prohibet, quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente, ut dicit 1. par. qu. 105. ar. 5. ad 2.

Constat itaque, causas secundas egere influxu Dei, non solum quo earum virtutes activas contulit et conservat, sed etiam quo et ipse aliquid confert, dum actu agunt. Verum cum duobus modis intelligi possit hic influxus: primo ex parte effectus tantum, per modum simultaneæ et externæ cooperationis, ita ut Deus simul cum causa secunda eundem effectum producat, nihil influendo in ipsam causam; ut cum quis cum alio navem trahit, non aliquid socio confert, sed cum socio in navem agit: secundo etiam ex parte causæ, per modum prævii influxus

in causam secundam, quo Deus eam ad agendum moveat, compleat, et applicet; ut cor cæteris membris vigorem prævium influit, quo ad suas functiones excitantur et complentur: ingens est controversia, quonam ex his modis se habeat divinus influxus.

Et quidem Veteribus omnibus solenne fuerat, ut hunc influxum explicarent etiam per modum interioris virtutis, qua Deus occulta potentia movet universam creaturam suam ad agendum, ut mox relatus S. Augustinus loquitur; qua moventia secunda a primo movente mota cætera movent, ut loquitur Aristoteles; quæ recepta in causis secundis, juxta cujusque modum eas complet, elevat, et applicat ad agendum, ut millies repetit Sanctus Thomas.

At nupero seculo aliter visum Molinæ. Is in Libro, cui titulus est *Concordia*, et in Commentariis in quæstionem 14. primæ partis, ar. 13. disputat. 6. ingenue fatetur, S. Thomam sensisse, Deum movere et applicare causas secundas ad agendum, ut mox dixi; at id sibi non probari: quippe hunc motum et influxum Dei in causas secundas esse commentitium, nullaque ratione probari; atque adeo Deum non in causam, sed cum causa in ejus effectum influere per modum causæ partialis cooperando; ut equus equo currum trahenti, et nauta nautæ cimbam impellenti cooperatur. *Concursus Dei generalis*, inquit 1. part. quæst. 14. art. 13. Disp. 6. *non est influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat et producat effectum suum; sed immediate cum causa in illius actionem et effectum*, etc. Et in fine Disputationis: *Cum dicimus, neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causæ, ut vocant, non vero de partialitate effectus. Totus quippe et a Deo est, et a causis secundis; sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causæ, quæ simul exigit concursum et influxum alterius: non secus, ac cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque eorum.*

Ex quo patet, juxta Molinæ, ac Sectatorum ejus sententiam, Deum non efficere, ut causæ secundæ agant, sed solum

agere cum illæ agunt. Atque ita, si res suis nominibus exprimantur, in ea opinione Deus agentium motor non est, sed cooperator; nec dux actionis, sed socius; nec prima agendi causa, sed agentium concausa; nec dat illis agere, sed solum cum illis dat effectui esse; nec illis utitur, sed potius illa ipso: non enim ea applicat, quod utentis est, sed ab iis applicatur. Unde cum creatura rationalis eo indifferenti concursu Dei recte potius, quam male utitur, et illum ad bonum opus applicat, non creatori tribuendum, sed creaturæ, ut etiam ipse Molina fatetur in suis Commentariis ad primam partem quæst. 19. art. 6. disput. 3. ubi concedit, ex sua doctrina *proficisci, ut virtutis actus, qui solo Dei generali concursu, et particulari arbitrii sit, non in Deum, sed in nos ipsos, tanquam in causam particularem, atque liberam ad illum determinantem referendus sit.* Itaque, quod sumus, ac bene agere possumus, Deo quidem tribuendum; at quod boni viri sumus, ac bene agimus, nobis adscribendum, ut Seneca et post eum Pelagius docuere. Atque vel hinc constat, in quæ præcipitia hic dicendi modus, qui prima fronte plerisque adeo commodus videtur, tandem perducat.

Verum hujus sententiæ Sectatores, cum Deo munus applicandi, ac determinandi creaturam in ordine Physico denegent, addunt tamen, id præstare, maxime in ordine gratiæ, per motiones morales, etiam prævias, tum exteriores, ut prædicationes, exempla bonorum, etc. tum interiores, ut sunt sanctæ cogitationes, inspirationes, illustrationes, etc. quibus allicit, ac excitat creaturam rationalem, quæ sola proprie hocce motionis genere capax est. At illud notandum, inde nihil speciale Deo tribui, cum non modo boni Angeli, sed etiam ipsi Dæmones hocce genere motionis moralis voluntatem movere possint.

Altius, ac dignius de influxu divino Thomistæ sentiunt. Docent cum tota Antiquitate, ac primatibus Theologis et Philosophis, Deum non modo cum causis agere, sed etiam, ut illæ agant influxu suo efficere, eas ad agendum applicando; atque ita non modo cum illis, sed etiam per illas omnia efficere, ut integre verum sit illud 1. Joan. nempe non modo *sine ipso factum esse nihil, sed etiam per ipsum omnia facta esse.* Quod

sine dubio longe amplioris est virtutis. Sic enim Deus non causarum socius est, sed princeps et dominus, iis utens ad suæ providentiæ finem; ac vere primus motor, primaque causa, a qua non modo effectus, sed et causæ omnes dependent. Unde ut cor jure primi viventis membris omnibus, eorumque facultatibus vitæ vigorem et agendi efficaciam confert eo influxu, quo subtracto statim labescunt, et ad suas functiones torpent; sic Deus, ut primum agens toti naturæ, ac agentibus omnibus eorumque virtutibus activis ultimam agendi actualitatem influit, intima quadam, et ad omnem actionem, effectumque prævia vi, qua subtracta virtutes omnes activæ languescerent, ut jure in sacris Ecclesiæ hymnis vocetur *Rerum tenax vigor*. Eo universali influxu vivificata omnia pro cujusque dispositione, ac conditione suas vires exerunt, ut supra relatus S. Augustinus expendit, Angeli jussa perficiunt, sidera circumeunt, vireta pullulant, animalia generant, etc. quatenus, ut ille ait, hæ causæ *provido motu administratæ*, Deo non solum cum iis, sed etiam per eas agenti, ad finem divinæ providentiæ famulantur. Hinc quidquid boni est a causis secundis, Deo ut proprio authori jure tribuitur; si quid mali et defectus, in ipsas refunditur, quod ab ejus influxu ipsæ deficiant. Ut animæ organa sua vivificanti, quid recte per ea fit, adscribitur; at si oculus caliget, si tibia curva claudicet, non animæ, sed organi vitium est.

Hunc influxum, quatenus causas secundas ad agendum movet, complet, et applicat, Thomistæ *Præmotionem Physicam* vocant, voce quoad usum aliquatenus nova, quo ad sensum vetustissima. *Motionem* quidem, quia eo veluti impulsu cuncta ad agendum promoventur. *Præviam* vero, quia omnem creati agentis actionem natura et causalitate præcedit. *Physicam* demum, ut eam quatenus agentia libera afficit, a motione morali distinguant. Non enim in objecti propositione sita est, sed in activa causarum applicatione. Solet etiam dici *Prædeterminatio Physica*, quod ad agendum determinet, et applicet. (3)

(3) *Physica Scientia a recentioribus pene circa corporea coarctata, non plus eam habent, quam quæ Chymicorum*

Sunt tamen qui præmotionem illam Physicam admittant quidem, authoritatum et rationum pondere convicti, at eam nolint esse prædeterminationem, quod, inquiunt, ad agendum hunc potius, quam alium actum hæc generalis motio non determinet. Verum hi frustra de voce litigant. Nam si hæc motio generalis sit, nulla vis creata eam subterfugiet, sed ad omnia omnino pari jure sese extendet. Cum itaque causa secunda sua virtute se determinat, id sane non præstabit, nisi ea universali et omnia pervadenti motione applicata; sicque ea motio determinativa recte dicetur, quod per eam fiat, ut ipsa causa se determinet.

Nec refert, quod ajunt, potius hanc motionem determinari per causas secundas, ut non semel docet S. Thomas. Dicendum enim, ut etiam ipse se explicat, determinari *passive*, ut a subjecto recipiente, quatenus in unoquoque agente recipitur, et operatur juxta modum ejus. Deus enim unumquodque movet et perficit juxta propriam dispositionem. Non vero *active* ita ut actione sua causa secunda divinam motionem applicet ad hunc

---

operationibus concludi possit; ideo non mirum si cum præmotionem Physicam nonnulli *audiunt, sic eam ignoranter calumniantur, ac si Deus voluntates hominum ita moveat, ut corpus majus, impulsum et motum excitat in corpus minus, et per violentiam transmutat. Sed Physica idem apud veteres quod* natura, *comprehenditque* entia omnia realia positiva, *et* existentia, *inter quæ, anima humana, Angelus, imo Deus ipse. Cum igitur Deum præmovere creaturas omnes tuemur, 1. Divinam actionem ponimus* præviam, *non quidem tempore, sed natura, et ratione, prout causa quælibet prior est suo effectu. 2. Additur Physica, idest* realis, ac positiva, *prout postulat naturæ nomen, et conditio: et diversa a motione morali, qua homines mutuo se movere, ac impellere solent. Non excludimus absolute motionem moralem a Deo, cum ipse multo pluza possit, quam quæ creatura potest, sed tantum quia motio hæc moralis externa, sive etiam interna, cum sit etiam in potestate hominum, et Angelorum, non est Dei exclusive propria, prout est causa, et fons cujusque, quod in creatura est* Entis realis, *et* positivi. *3. Physica etiam appellatur, quasi juxta ordinem naturæ, et* specialem *modum cujuscumque supposili creati, in quantum Deus præmovet omnia, attenta speciali natura rerum ab eodem constituta: ideo* prævia, physica, et specialis *asseritur, ut melius infra.*

potius, quam ad illum effectum. Nam cum per eam causa quævis suam omnem habeat efficaciam, palam est, in eam nullam exercere efficientiam; atque ita active omnes causas determinat divina motio, eas a potentia ad ultimam agendi actualitatem transferendo; ipsa vero sic a nulla determinatur. Quippe ipsa est ultima actualitas in linea operandi, quæ a nulla formaliter et active determinatur, sed solum passive, ut a subiecto recipiente, quatenus quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Hæc aperta mens S. Thomæ. Hæc omnium vere Thomistarum doctrina, ex ipsa notione hujus motionis clare sequens. Unde vel omnino negandum cum Molina, causas secundas moveri a Deo vel admittendum, etiam prædeterminari, eo, quo diximus, sensu. Porro sub ea, et per eam causa libera seipsam determinat, at non ipsam. (4). Verum hæc posterius. Itaque hæc motio etiam determinatio, imo *prædeterminatio* jure dici potest.

ARTICULUS SECUNDUS

QUID SIT CONCURSUS SIMULTANEUS. QUID PRÆMOTIO PHYSICA. QUID MOTIO MORALIS.

Frequens est horum vocabulorum usus in hac Quæstione. Unde ne eorum ignorantia tenebras Quæstioni offundat, et Andabatarum more quasi clausis oculis de ignotis pugnemus, statim in ipso limine constituendum est, quid hæc vocabula significent.

Concursus simultaneus, ut ab iis, qui eum solum admittunt explicatur, est influxus, per quem Deus *causis secundis cooperatur, in quantum cum illis eundem effectum producit,*

---

(1) *Determinat seipsam, at* non ipsam, *ut est causa libera, juxta quod legitur in Psalm 99.* Ipse fecit nos, et non ipsi nos. *Non enim causa libera facit seipsam liberam, aut dedit sibi talem naturam, ut esset libera, quod esset absurdum; sed habet a Deo ut a causa prima* libera, *ex qua causa secunda participat ut sit* libera.

illudque idem, quod creatura producit tanquam causa inferior ac limitatior, ipse quoque attingit et producit, tanquam causa superior et universalior. Unde concursus ille non movet, nec applicat intrinsece causam creatam; imo non recipitur in illa, sed tantum in effectu, ideoque per illum Deus nihil intrinsece ponit in agentibus creatis, nec proprie facit, ut faciant, sed facit, cum faciunt. Est præterea talis concursus de se insufficiens, et indifferens ad producendum, vel non producendum effectum, et ad istud potius, quam aliud ponendum; ideoque ut efficax sit, et hunc potius, quam alium effectum producat, expectat *creaturæ cooperationem*, cui etiam sic se attemperat et accommodat, ut cum igne ignem, cum planta plantam, cum volente volitionem, cum nolente nolitionem, cum alio aliud efficiat. Unde ex eo ratio reddi non potest, nec cur creatura agat, nec cur istud potius, quam aliud efficiat.

4 Præmotio physica est influxus causæ primæ receptus, non quidem immediate in effectibus, sed in causis secundis, quo Deus ipsis actualem efficacitatem inspirat, quo eas movet et applicat, non solum objective, ac moraliter, alliciendo et suadendo, sed etiam physice et active, interius inclinando, applicando, determinando, ac ultimam illam activitatem, ad quam statim sequitur actio, influendo; et ideo dicitur *Motio Physica.* Sed quia motio, et applicatio virtutis activæ ad agendum est prius natura, quam ipsa actio, sicut omnis via est prior suo termino, et omnis causa suo effectu, ideo motio illa dicitur *prævia motio*, seu *præmotio*, quam rite comparaveris illi impulsui, quo voluntas movet potentias sibi subditas, quo anima vivificat organa vitalia, quo Cœlum et sidera movent arbores ad fructificandum, quo manus movet baculum, et artifex securim, licet ista omnia exempla non ex omni parte quadrent. Unde per illum influxum Deus active et proprie facit, ut creatura faciat, redditque illam a se dependentem, non ut concausam concausæ, sed ut secundum agens primo agenti, et ut causam subditam, ac inferiorem superiori, a qua completur et applicatur, cui proinde non solum effectum suum debet, sed etiam propriam in productione effectus cooperationem.

Motio tandem moralis *est invitatio quædam objectiva nihil*

imprimens voluntati, sed solum eam metaphorice movens et trahens per modum allicientis suadendo, illustrando, deprecando, comminando, præcipiendo, consulendo, etc. quomodo ait Poeta:

trahit sua quemque voluptas.

et alius, *Corrumpunt bonos mores colloquia prava.* Unde solæ creaturæ cognitione præditæ sunt capaces illius motionis: nec enim ignis, v. g. vel arbor minis, aut precibus, aut blanditiis moveri possunt, ut patet; cum tamen ista moveant hominem. Imo aliquando bruta animalia istis moventur, in quantum cognitione aliqua prædita sunt.

Ex his habes definitiones et discrimina triplicis illius motionis. Definitiones quidem. Nam motio moralis est, *Propositio objecti ad agendum invitantis*, sive talis propositio interius fiat illustrando, sive exterius sensibilia objecta, quibus voluntas sollicitari nata est, offerendo. Concursus simultaneus *est influxus, quo Deus agit, non in causam secundam, ut agat, sed in effectum simul cum causa secunda*, eum scilicet attingendo sub altioribus, et universalioribus formalitatibus, dum creatura illum sub limitatioribus attingit. Præmotio autem physica *est influxus, quo Deus prævie, active et intrinsece applicat causam secundam ad agendum.*

Discrimina vero. Nam motio moralis solum invitat ad agendum : Physica vero intrinsece et active applicat ad agendum. Concursus autem simultaneus creaturæ agenti cooperatur. Prima movet solum objective, per modum finis allicicndo. Secunda movet effective, per modum agentis applicando. Concursus vero simultaneus nullatenus movet causam, sed se habet solum, per modum concausæ cooperando et adjuvando. Movere moraliter possunt omnes creaturæ, præcipue vero Angeli boni, bona inspirando; Angeli mali, tentando; Homines persuadendo. Movere physice, præcipue voluntatem, soli Deo proprium est, qui solus omnes virtutes activas in manu sua habet, voluntatique illabitur, ac præest tanquam ejus author, conservator, ac moderator. Concurrere vero simultanee, etsi speciali modo conveniat Deo, attamen et suo modo creaturis potest competere.

Res omnis sensibili exemplo declarari potest. Pictor dum præcipit discipulo, ut pingat, est motio moralis. Si apprehensam ejus manum simul cum penicillo moveat et applicet ad pingendum, est motio prævia physica. Si demum ipsi cooperando difficiliora tabellæ lineamenta perficiat simul, cum discipulus faciliora expedit, erit concursus simultaneus. Ita quoque Deus dum bonum præcipit, suadet, consulit voluntati, eamque præmiis, et pœnis excitat ad agendum, sive per suos prædicatores, sive per pias lectiones, sive per interiores illustrationes, est motio moralis. Dum voluntatem interius et active applicat, movet, et inclinat ad amplectendum bonum, est motio physica. Dum nobis agentibus cooperatur, altiores formalitates operis attingendo, est concursus simultaneus.

Verum circa duo postrema, concursum scilicet simultaneum, et præmotionem physicam, quæri potest primo, an non semel admissa præmotione superfluat concursus simultaneus, proindeque illi, qui tenent præmotionem physicam, negare debeant dari concursum simultaneum ab ea distinctum, utpote inutilem.

Respond. Concursum simultaneum probe explicatum debere ab omnibus admitti, etiam ab iis, qui præterea ponunt præmotionem physicam. Ratio est, quia non solum causæ secundæ dependent a Deo, ut primo motore et applicatore omnium virtutum activarum; sed etiam quæcunque in rerum natura fiunt, ab eô immediate attinguntur, ut a prima causa, quæ tamen non excludit causalitatem agentium creatorum. Unde non solum admitti debet divinus quidam influxus in causas secundas, quo ad agendum in ordine suo moveantur, ac applicentur, quique est ipsissima præmotio, sed præterea necessarius est alius, quo Deus tanquam prima causa immediate influat in effectum, ipsum attingendo sub altiori quadam formalitate soli primæ causæ correspondenti, dum agens creatum illum attingit sub inferiori formalitate sibi propria; et hic influxus est concursus simultaneus. Quamquam autem hi duo influxus communiter comprehendi soleant ab Authoribus, præcipue antiquis, sub communi vocabulo *Divini influxus*, attamen re ipsa distincti sunt, ac diversi; quia prævius recipitur in causa secunda, quam ap-

plicat ad agendum; simultaneus vero in effectu, quem producit, saltem eo modo, quo recipi dicitur. Primus cessat cessante causalitate agentis creati; secundus perseverat, quandiu manet effectus productus: et ut in productione rei habet munus influxus effectivi, sic ea in *esse* perseverante habet munus influxus conservativi. Primus nihil de effectu attingit, quod et agens creatum non attingat, quia eatenus effectum attingit, quatenus causam secundam ad illum attingendum complet, et applicat. At vero secundus quasdam formalitates in effectu attingit, quæ a causa creata non attinguntur, quales sunt eæ, quæ primæ causæ ita singulariter respondent, ut ab inferioribus nequeant respici. Ejusmodi est in primis materia prima in rebus corporeis, quæ a solo Deo immediate creatur, et licet deinceps conservetur eadem actione, qua et composita genita ex illa, attamen non conservatur per illam actionem, ut procedentem ex influxu causarum secundarum, sed ut procedentem ex concursu Dei, qui est proprius author, ac conservator materiæ; et præterea *esse* absolute, ac simpliciter sumptum in omnibus rebus est immediate a divino concursu. Ut enim profunde advertit D. Thomas 1. par. q. 45. ar. 5. ad 1. et 3. cont. Gent. cap. 66. causæ creatæ non producunt *esse* absolute, sed solum ipsum applicant ad hoc subjectum. Unde *esse* rerum, ut productum absolute, soli virtuti divinæ correspondet; ut vero eductum de tali subjecto, correspondet virtuti agentium creatorum, a Deo tamen motorum. Et ideo solus Deus est immediata causa, cur res sint; agentia vero creata sunt causæ, cur res ab ipsis productæ taliter *esse* participent. Unde annotante eodem S. Doct. præsupponunt semper subjectum capax tali, et tali modo participandi *esse*, de quo possunt illud educere.

Dixi autem expresse in responsione, *concursum simultaneum probe explicatum ab omnibus admitti debere:* quia ut a Molina, ejusque Asseclis explicari solet, ita ut scilicet sit quidam influxus partialis, insufficiens, et quodammodo dependens a creatura, non solum non est necessarius, sed etiam indignus, qui primæ causæ adscribatur. Et quidem partialis esse non potest; nam oportet, Deum in ratione primæ causæ, ac eo in ordine totum effectum attingere, cum nihil in eo sit, quod ejus

causalitatem subterfugere possit: unde influxus ille, quo effectum attingit, est totalis in suo ordine, proindeque, ut ait D. Thomas 3. cont. Gentes, c. 70. *Non sic idem effectus causæ naturali et divinæ virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim ab agente naturali fiat, sed totus est ab utroque secundum alium et alium modum.* Unde Op. 1. cap. 23. rejicit expresse exemplum Molinæ comparantis concursum Dei, et creaturæ duobus portantibus idem pondus, vel trahentibus eandem navim, ut videas, Adversarios longissime hac in re a D. Thomæ mente aberrare. (1) Concursus præterea Dei nequaquam dicendus est dependere a creatura, cui cooperatur, tum quia contra ordinem est, ut superior quatenus superior dependeat ab inferiori: concursus autem ille est Dei agentis ad modum causæ superioris.

---

(1) *Placet totum illud caput Opusc. cit. quod inscribitur* contra errores Græcorum *referre, ut videat lector, quam longissime abeat a mente D. Thomæ novitas Moliniana. Hujus capitis scopus est.* Quomodo intelligatur, id quod dicitur, quod creatura non potest cooperari Creatori?

Videtur, *inquit*, esse dubium de hoc, quod Athanasius in *serm. Nic. Conc.* dicit; *aut quomodo Creatori creatura cooperatur intiment nobis.* Ex quo datur intelligi quod creatura Creatori cooperari non possit: quod videtur esse falsum, cum Sancti dicantur esse Dei adjutores, et cooperatores secundum Apostolum. Sed sciendum, quod aliquid dicitur cooperari alicui dupliciter: uno modo, quia operatur ad eumdem effectum, *sed per aliam virtutem*, sicut minister Domino, dum ejus præceptis obedit, et instrumentum artifici a quo movetur. Alio modo dicitur aliquid cooperari alicui, in quantum operatur *eamdem operationem cum ipso*, sicut si diceretur de duobus portantibus aliquod pondus, vel de pluribus trahentibus navem, quod unum alteri cooperatur. Secundum igitur primum modum creatura potest dici cooperari Creatori, quantum ad aliquos effectus, qui fiunt mediante creatura, non tamen quantum ad illos effectus, qui sunt immediate a Deo, ut creatio, et sanctificatio. Secundo autem modo creatura Creatori non cooperatur, sed solum tres Personæ sibi invicem cooperantur, quia earum operatio est una; non autem ita quod quælibet earum partem virtutis possideat, per quam operatio completur, sicut accidit *(nota)* in multis trahentibus navim; sic enim cujuslibet virtus esset imperfecta; sed ita quod tota virtus ad operationem sufficiens est in qualibet trium Personarum.

Tum etiam quia, ut ait S. Thomas 3. contra Gentes, cap. 70. licet influxus Dei non producat effectum sine causa secunda, attamen hoc ipsum non est ex insufficientia et indigentia, sed ex abundantia et redundantia ipsius in creaturam, a qua participatur ejus virtus: Ergo ex hoc non dependet a creatura, sed solum eam a se dependentem constituit.

Verum rogabis secundo, Qua ratione fieri possit, ut effectus, qui est totaliter a Deo, sit etiam a creatura; et quomodo si influxus Dei sufficit ad productionem effectus, cooperatio creaturæ non sit superflua?

Respond. Ex D. Thoma mox relato, quia alio et alio modo respicitur a Deo, et a creatura: a creatura quidem, ut ab agente proprio, et sub ratione particulari talis entis; a Deo vero, ut a causa universalissima rerum, et sub ratione entis, absolute, ac simpliciter. Unde sub diversa ratione attribuitur causæ primæ et secundæ. Nam causalitas unius ordinis non impedit, nec excludit causalitatem alterius, quamvis sit totalis in suo ordine. Id totum exemplo sensibili declarari potest in tecto domus, quod portatur, et a parietibus tanquam a proprio, ac particulari suo fulcimento, et præterea a tellure, tanquam generali omnium corporum basi, ita ut quodlibet ex illis duobus sit totalis ratio in suo ordine. Quemadmodum ergo terra, licet sit sufficiens, et totalis omnium gravium basis eaque proinde substineat, non impedit tamen, quin supra ipsam unum corpus aliud substineat, sed potius cum eo concurrit ad talem substentationem: ita Deus, licet sit sufficiens, et totalis causa totius entis, proindeque totum ens ex se profundat, attamen non impedit, quin in entibus a se productis unum dependeat ab alio, tanquam a causa proxima, sed potius id ipsum facit, concurrendo utroque præfato modo cum propriis, ac secundis causis ad productionem effectuum.

ARTICULUS TERTIUS

POSSITNE DEUS DE POTENTIA ABSOLUTA CAUSAS SECUNDAS TUM LIBERAS, TUM NECESSARIAS, PHYSICE PRÆMOVERE ET APPLICARE AD AGENDUM?

Proposito difficultatis statu, explicatisque terminis, ut gradatim accedamus ad ejus decisionem, in hoc Articulo quærimus, an Deus de potentia absoluta possit applicare, ac movere physice causas secundas ad agendum? quippe cum Deus plura possit, quæ tamen non facit; quidam ex Adversariis Divinæ omnipotentiæ reverentia perculsi non audent negare, Deum posse causas secundas, etiam liberas, physice præmovere sine libertatis præjudicio; sed dicunt, id minime necessarium esse, eo quod causa libera possit seipsam applicare, ac determinare. Alii vero negant, etiam divinitus posse voluntatem moveri prævie et physice, sine libertatis præjudicio; rati, suæ sententiæ columen præcipuum funditus ruere, si semel admittatur, possibile esse voluntatem præmoveri a Deo salva libertate. Sed mirum est, homines adeo liberales in admittendis casibus longe difficilioribus, ut quod materia esse possit sine forma; quod idem corpus possit simul esse quantitative in duobus locis, etc. in hoc uno scrupulosos esse, quasi vero magnum inconveniens sit, Deum authorem voluntatis, illam salva ejus libertate posse applicare *prævie*, *physice* et *infallibiliter* ad id, quod sibi placuerit.

PRIMA CONCLUSIO

Deus potest physice præmovere causas naturales ad agendum.

Hanc conclusionem nemo potest negare salva fide, qua tenemus, Deum esse omnipotentem, et rerum omnium Dominum. Non enim erit integre omnipotens, nec rerum supremus Dominus, nisi virtutes naturales ita ipsi subjaceant, ut possit illas ad nutum vel suspendere ab actione, vel applicare ad agendum.

Deinde si Angeli possunt physice applicare virtutes naturales, ut dum tempestates cient, urbes evertunt, morbos inferunt, passiones excitant, phantasiam conturbant, poterit a fortiori Deus virtutes creatas applicare, cum, ut dicit Scriptura; *In manu ejus sint omnes fines terræ et in ejus ditione universa sint posita*, cujus imperium sentiunt omnes creaturæ, quique demum est Rex universorum, ut ipsa movere et applicare ad nutum possit.

SECUNDA CONCLUSIO

Deus non solum causas necessarias, et naturales sed etiam liberas potest physice præmovere, applicando scilicet eas active, prævie, infallibiliter et intrinsece ad operationem. Conclusio sequitur ex præcedenti. Nec enim Deus minus dominatur voluntati humanæ, quam cæteris creaturis. Attamen quia cardo difficultatis ipsi incumbit,

Probatur 1. Authoritate Scripturæ, dicentis Proverbiorum 21. Corda hominum esse in manu Dei, ut quo voluerit, illa inclinet; et Isaiæ 10. Deum uti voluntate hominum, sicut artifex utitur securi, quam versat, ut placet. Ipse etiam Deus, ut hanc mutandi, versandique cordis humani potentiam ostendat, dicit per Prophetam Ezechielem cap. 36. *Dabo vobis cor carneum*, id est, duram, et rebellem vestram voluntatem mutabo in voluntatem docilem et obedientem, et *faciam, ut in præceptis meis ambuletis, et judicia mea custodiatis et operemini.* Quibus verbis, pluribusque aliis, quæ infra magis ponderabimus, Scriptura sacra luculenter exprimit efficaciam divinæ voluntatis ad movenda corda hominum, supremumque dominium, quo Deus potest etiam active, intrinsece, ac infallibiliter inclinare nostras voluntates, id est, physice præmovere. Hinc S. Augustinus toties inculcat: *Deum habere cordium, quo voluerit, inclinandorum omnipotentissimam potestatem.* Et in Enchir. cap. 96. *Quis*, inquit, *ita desipiat, ut dicat, Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, in bonum convertere non posse?* alias, ut ipse discurrit Enchirid. cap. 95. *periclitatur ipsum nostræ fidei confessionis initium, qua nos in Deum om-*

nipotentem credere profitemur, nisi possit Deus facere, ut aliquid velimus; idque per motionem efficacem et potentissimam. Imo, ut idem dicit de Corrept. et grat. cap. 14. *Deus magis habet in sua potestate voluntates hominum, quam ipsi homines.* Ergo, ut etiam expresse dicit S. Thomas qu. 22. de Verit. ar. 8. si homo possit se ipsum libere applicare ad agendum, poterit a fortiori Deus. Unde idem S. Thomas 1. p. qu. 111. ar. 2. hanc Deo tribuit prærogativam, ut possit movere voluntatem, non solum persuadendo, id est, moraliter, sed etiam active, interius inclinando ad id, quod voluerit, id est, physice et infallibiliter. Sed utriusque Sancti Doctoris loca exactius infra expendemus.

Probatur 2. Conclusio ratione fundata in triplici principio S. Augustini et S. Thomæ. Ille potest, nedum moraliter persuadendo, sed etiam physice applicando, movere voluntatem, cujus voluntas est efficacissima, qui supremum dominium habet supra corda hominum, qui est creator ipsius voluntatis; Atqui Deus habet voluntatem efficacissimam, est supremus cordium Dominus, est author voluntatis humanæ: Ergo potest physice et active applicare, ac movere voluntatem. Minor est de fide. Major vero, præter quam traditur a S. Augustino et S. Thoma, quos suis locis infra citabimus, probatur quantum ad omnes partes.

Et primo quidem demonstratur ex efficacia divinæ voluntatis: ut enim ait S. Thomas 1. par. qu. 19. ar. 8. ad efficaciam divinæ voluntatis pertinet non solum ut res fiant, sed etiam ut fiant eo modo, quo vult fieri; Atqui nisi posset applicare physice et prævie voluntatem ad libere volendum, non posset facere, ut res fierent eo modo, quo vellet fieri: Ergo potest physice et prævie applicare voluntatem ad libere volendum.

Probatur etiam eadem major ex secundo capite, scilicet supremo Dei dominio supra nostram voluntatem. Siquidem domini est uti re sua, id est, applicare eam ad operationem: usus enim, ut definit S. Thomas, nihil aliud est, quam applicatio rei ad operationem: Ergo cum Deus sit supremus voluntatum Dominus, poterit eas applicare ad operationem.

Probatur demum ex tertio, scilicet ex eo, quod Deus sit

creator voluntatis: quia ille, qui est author voluntatis, *potest eam transferre de uno ad aliud, eam interius inclinando per modum causæ efficientis*, ut loquitur S. Thomas quæst. 22. de Verit. ar. 10. et 1. 2. quæst. 70. ar. 1. Atqui Deus est author voluntatis: Ergo potest eam active inclinare ad volendum, transferendo ab uno actu in alium, id est, physice præmovere; nihil enim aliud sonat physica præmotio. Minor est de fide. Major vero declarari potest ex D. Thoma, apud quem perpetuo inculcatur. Inclinatio enim sequitur naturam; unde sicut ab eo datur, qui dat naturam, ita et illi manet semper perfecte subdita, ut eam, prout libuerit, immutet, ac verset. Cum igitur voluntas sit inclinatio naturæ intellectualis datur a Deo, qui est author rerum spiritualium, eique soli ita subditur, ut possit ab eo inclinari ac flecti, ut ipsi libuerit. Hanc rationem egregie ponderat D. Fulgentius lib. de Incarnat. et gratia, cap. 29 ubi ait: *Itane vero rerum ordo credi putarive permittitur, ut Deus, qui est creator hominis, valeat hominem facere, non mutare: et qui nullius eget adjutorio, ut hominem faciat, operari tamen quod vult in hominis voluntate non possit, priusquam in homine ipsum velle repererit? Hanc amentiam et a fidelibus suis arceat, et ab infidelibus auferat Deus.*

Respondebis 1. Deum posse quidem applicare voluntatem per motiones morales, et concursum simultaneum, non tamen per præmotionem physicam.

Sed contra. Motio moralis et concursus simultaneus non salvant efficaciam divinæ voluntatis, nec dominium, quod habet in corda hominum, nec ipsi tribuunt prærogativam dignam authore voluntatis: Ergo præterea concedenda est aliqua intimior et fortior motio, scilicet physica. Consequentia patet. Quid enim potest excogitari præter concursum simultaneum, motionem moralem, et præmotionem physicam? Antecedens vero probatur; atque in primis de efficacia divinæ voluntatis. Hæc enim non salvatur per motionem ex se inefficacem, et concursum indifferentem; Sed motio moralis est ex se inefficax; concursus vero simultaneus est indifferens, id est, non magis inclinans ad agendum, quam ad non agendum; expectat enim, juxta Adversarios, voluntatis humanæ cooperationem: Ergo nec motio mo-

ralis, nec concursus simultaneus salvant divinæ voluntatis efficaciam. Quod etiam non sufficiant ad supremum dominium supra corda hominum, probatur. Supremum dominium non salvatur per motionem et concursum humanæ voluntati subditum, sed solum per concursum, qui sibi subdat humanam voluntatem. Atqui motio moralis secundum veritatem et concursus simultaneus secundum Adversarios subduntur humanæ voluntati: Ergo non salvant supremum dominium supra corda hominum. Probatur minor. Nam concursus simultaneus de se indifferens est, nec facit, ut voluntas faciat, sed potius hoc ab ea expectat. Motio vero moralis desumit suam efficaciam a voluntate humana, in quam nihil possunt persuasiones, commotiones, blanditiæ, et aliæ motiones morales, nisi sinat se ipsam moveri. Quod demum ex illis nulla Deo tribuatur prærogativa digna authore voluntatis, probatur; et in primis de concursu simultaneo. Nam cooperari alicui rei convenit indifferenter et causæ et non causæ talis rei; Atqui concursus simultaneus est cooperatio Dei cum voluntate: Ergo per concursum simultaneum nulla tribuitur prærogativa Deo ut authori voluntatis. De motione etiam morali idem evidentius constat, siquidem Angelus, quamvis non sit author voluntatis, potest tamen eam moraliter movere; imo sæpe nostra improbitate fit, ut motiones morales, quibus Diabolus nos movet tentando sint efficaciores, quam quibus Deus nos movet: sæpe enim homines facilius credunt Diabolo tentanti, quam Deo bona suadenti: Ergo ex illa motione nulla Deo tribuitur prærogativa digna authore voluntatis.

Repones, Deum posse quidem movere voluntatem ad volendum, etiam physice et prævie, ut volunt Thomistæ; sed tunc voluntatem non fore liberam.

Sed impugnatur responsio, primo urgendo authoritates relatas. Nam Scriptura, D. Augustinus, et D. Thomas agnoscunt voluntatem liberam sub illa motione efficacissima. Scriptura quidem: quia illi, de quibus Deus dicebat, facturum, ut in suis præceptis ambularent, sine dubio libere in illis erant ambulaturi, alias nihil meruissent. Itidem S. Augustinus, sive dicat Deum malam voluntatem convertere in bonam, sive corda hominum inclinare in bonum, semper loquitur respectu operum bonorum

et meritoriorum, opus autem nec bonum est, nec meritorium, nisi sit liberum. Et tandem S. Thomas expresse in hoc reponit efficaciam divinæ voluntatis, ut possit non solum facere, ut faciamus, sed etiam ut libere faciamus, id est, ut cum motione divina quantumvis efficaci libertatem conservemus: Ergo potest Deus nos movere physica illa applicatione, illæsa libertate.

Secundo impugnatur urgendo ratione. Deus est Dominus et author voluntatis etiam reduplicative ut libera est, id est, sine præjudicio libertatis: Ergo potest eam active applicare ad actum ut liberum. Sed falluntur hac in parte Adversarii, quod concipiant Dei motionem ad modum cujusdam virtutis e diametro oppositæ voluntati, et contra ipsam militantis, quam renuentem fortior vincat, liget, et ut placuerit, etiam repugnantem trahat, non secus ac victor victum. (1) Cum tamen illa sit

---

(1) *Revera totius murmuris causa, cui tantopere laborant, qui doctrinam nostram calumniantur in eo est, quod similes antiquis naturalibus, non valentibus transcendere supra sensum, ut passim refert D. Thomas, putant, actionem Divinam in creaturas, præcipue liberas, parem ei esse, qua corpora se mutuo impingunt, vel cum violenter quis traditur in carcerem: minimeque curant si Deum e subsellio dejiciant, et in gradu rerum finitarum detrudant, quod satis, et aperte pantheismi sapit. Si attente considerassent, quid sit Causa prima, quid causa Infinitæ virtutis, quæ, cum creata universa comprehendat, et contineat, intimeque pervadat, influere at agere in ipsa subjecta necessario debet; non destruendo, sed conservando et vivificando quas ipse dedit virtutes, ut quantum possunt de ipsa virtute Divina actu participent; non tam insulse laborarent in repetenda toties refutata, de lesa libertate humana, difficultate. Quinimo, qui Divinum influxum, realem, ac ut dicimus physicum negant, eique motionem moralem substituunt, non vident potius, se libertatem humanam funditus, ac radicitus evellere, cum vitam, et existentiam ei tollunt. Ideo creaturæ, ut sæpius se repellunt, et homines nonnisi consiliis, et suasionibus, ut plurimum se movent, sæpiusque dissentiunt, quia nullus eorum est causa totalis earum naturæ, et existentiæ, a qua omnimode dependeant. Non enim pater, aut amicus, aut Princeps, contulit eam, quam a natura habet, libertatem, ejusque exercitium, et perfectionem. Hanc vero habet a Deo ut a Causa prima, et infinite liberrima, a qua intellectuales naturæ participant, ut liberæ sint, libereque agant. Vides itaque*

quædam efficacissima quidem, sed blandissima vis omnibus cordis nostri fibris sese lenissime insinuans, et a fine ad finem fortiter quidem, sed suaviter attingens, ut ait Scriptura. Unde applicat intellectum ad cogitandum, ac deliberandum, et voluntatem ad eligendum conformiter ad dictamen intellectus, in quo ratio libertatis consistit: sicque per nos ipsos uberrime agentes exequitur, quidquid per ipsam Deus destinaverit, ut non semel annotat S. Augustinus.

Addi posset pro confirmanda conclusione, vulgatissima quidem, sed efficacissima hac in parte ratio. Deus potest quidquid non implicat contradictionem: Atqui non implicat contradictionem, ut Deus active, prævieque applicet voluntatem ad libere volendum: Ergo id potest. Major patet. Minor vero ex eo constat, quod non satis appareat hæc implicantia. Quod enim Adversarii objicere solent, actum voluntatis sub illa motione fore liberum, ut supponitur, et tamen non fore liberum, abunde solvetur articulo 6. et 7. interimque ex eo confutari potest, quod non sit contra rationem causæ liberæ creatæ, ut inclinetur ad suum actum ab authore totius libertatis, dependeatque a suo creatore ut ab applicante, ut millies repetit D. Thomas: Ergo libere agit etiam sub motione et applicatione Dei, proindeque actus remanet perfecte liber.

ARTICULUS QUARTUS

PRÆMOVEATNE DE FACTO DEUS CAUSAS SECUNDAS.

Hic cardo difficultatis vertitur, an scilicet creaturæ ita Dei præmotione indigeant, ut sine illa nunquam operentur.

---

quomodo sublato actuali Dei influxu in hominum voluntates, quo eis suam ipse perfectionem, communicat, tollitur libertatis humanæ radix prima, fons primus, ex quo dimanat; ac proinde ut rivuli actu fonti non conjuncti exsiccantur, et ipsa libertas arescit, et perit. Sed quæ absurda inde sequantur, in hypothesi Moliniana, infra declarabimus.

Negant Molina et ejus asseclæ. Sententia vero affirmativa est omnium, qui Molinam præcessere, si tamen paucos excipias, qui Durandi opinionem, et alias omnino improbabiles secuti sunt: quam enim aliam tenere potuerunt nondum propalata inter Catholicos Molinæ sententia? Præcipue cum Suarez dicat, non posse explicari concordiam divinæ Providentiæ cum libertate humana sine Molinæ invento, aut Thomistarum præmotione. Hanc sententiam tenent Thomistæ omnes cum utroque gratiæ Doctore Augustino et Thoma. Tenent primates Theologi et Philosophi, quorum catalogum texere longius esset. Tenent præcipue Orbis Academiæ, Salmanticensis, Lovaniensis, Duacensis, etc. Tenent præcipui Religionum Ordines, et demum omnes, qui sincere profitentur, se S. Thomam sequi, physicam præmotionem, ut Scholæ Thomisticæ tesseram agnoscunt. Accedunt quoque primates Societatis, ut Salmeronius, Toletus, Bellarminus, Pererius, Azorius, Cosmas Alamannius, Henriquez, etc. (1) quorum testimonia videri possunt apud R. P. Gonet,

---

(1) *Henricus Henriquez præstantissimus e Societate Jesus Theologus, doctrinam D. Thomæ, et Augustini sincere tenens binam adversus Molinam dedit censuram; alteram jussus a Generali Inquisitionis Hispanicæ Senatu 1594. alteram anno 1597. de mandato Clementis VIII. In postrema*, Cum essem *inquit*, in Accademia Salmaticensi, mandatum mihi est anno 1594, ut scriberem, quæ animadverterem circa librum de Concordia liberi arbitrii, gratiæ, et prædestinationis Ludovici Molinæ impressum Ulissipone anno 1588. et in appendice per eumdem adjecta ad dictum librum, et in Commentariis ad 1. p. D. Thomæ. Misi vero id, quod observavi ad senatum S. Inquisitionis Hispaniæ designans quæstionem, disputationem, paginam, et cujusque paginæ lineam Auctoris, deinde breviter addens notam censuræ. Eadem cura commissa est viris doctissimis in Hispania, quibus doctrina fere tota libri visa est suscitare antiquos errores Pelagii, et Semipelagianorum *de vi naturali* liberi arbitrii, ut possit homo certo credere omnibus mysteriis fidei, implere omnia præcepta moralia, vitare omne peccatum mortale contra illa, et resistere omnibus tentationibus etiam difficilibus; habere dilectionem Dei super omnia, et contritionem de omnibus peccatis, idque *per naturalem vim liberi arbitrii* sine ulla necessitate auxilii prævenientis, *satisque esse concursum Dei concomitantem causis etiam naturalibus communem*;

1. 2. disput. 6. art. 2. §. 5. Imo nuper anno 1654. quidam primæ classis Jesuita in Universitate Viennensi publice defendit: *Iterum iterumque esse possibilem qualitatem, quæ ex essentia sua physica et reali infallibilem consensum induceret salva libertate*, ut refert Caramuel. lib. 1. Theologiæ fundamentalis, cap. 1. nota. 4. et plures, quos ut fieri solet, educatio implicuerat opinioni contrariæ, ubi S. Augustinum et S. Thomam, eorumque invictissima fundamenta paullo accuratius examinarunt, sapientiores facti, illam ejurarunt, ut referunt Salmaticenses. Secutus ergo saniorem et majorem partem -

CONCLUSIO

Deus non solum dedit et conservat virtutes activas causarum secundarum, et cum illis concurrit; sed etiam eas ad agendum applicat, applicatione prævia et physica, quæ recte præmotio, *seu* prædeterminatio physica *nuncupatur.*

Explicatur magis hæc conclusio, in quam tota difficultatis moles incumbit. Dicimus ergo, Deum ut primum et universalem omnium motorem applicare et physice et prævie omnes cau-

---

eumque vero dici auxilium gratiæ, quia datur sine merito hominis; Deum non providere singula bona moralia, aut supernaturalia, nec prædestinasse homines adultos, et Angelos, qui salvantur, nisi quia in signo rationis Deus præscivit hunc aut illum bene usurum vi *naturali arbitrii*, *aut etiam auxilii*, et præscivit hunc ita bene utentem decessurum in gratia; decrevitque Deus illum non impedire, quin ita utatur, et decedat in gratia, et tunc dici prædestinatum. Nam si Deus ante præcognitum eum usum arbitrii, prædestinasset aliquem, aut in tempore contulisset auxilium efficax prævenions, non relinqueretur, inquit, in homine libertas arbitrii.

Quæ doctrina si a viris astutis, et potentibus alicujus familiæ defendatur, afferet periculorum discrimen toti Ecclesiæ, et ruinam multis Catholicis. *Hæc Henriquez : cujus satis aperta, atque sincera Summo Pontifici data censura, alia expositione non eget. Tanta enim est connexio* præmotionis *de qua agimus, cum doctrina gratiæ, et prædestinationis ab Ecclesia definita, et prædicata, ut ea impugnata, nemo est qui non videat quid inde sequatur . . .*

sas secundas ad agendum; ita ut sicut in ratione primi entis influit continuo rebus omnibus ipsum *esse*, quod est ultima actualitas in linea entis, idque per influxum prævium et physicum, utpote qui causat ipsam rerum existentiam, sicut probat S. Thomas 1. p. q. 108. Ita quoque in ratione primæ causæ cæteris omnibus influit ipsum *agere*, quod est ultima actualitas in linea operandi, active applicando virtutes operativas ad agendum juxta cujusque naturam et conditionem. Unde S. Thomas Opusc. 2. cap. 146. peregregie inquit: *Quod sicut motus cordis, qui est ab anima in corpus, est vita corporis; ita motus, quo Universum movetur a Deo, est quasi vita universi;* ideoque ob id dicitur Deus omnium *Vivificator*, *Motor*, *Gubernator*, et *Vigor*. Hunc igitur influxum, hanc applicationem, qua Deus reddit causas secundas in actu secundo agentes, qua virtutes activas transfert ab otio ad exercitium, qua omnibus ultimum agendi vigorem influit, vocamus *præmotionem*. (1) Sic explicata conclusio -

In primis quantum ad priores partes, scilicet Deum dedisse et conservare omnes virtutes, activas, *est de fide*; et supra demonstrata est, cum ostendimus, Deum esse primum omnium principium. Quod etiam simul concurrat cum causis secundis, modo conceditur ab omnibus, et probatum, ac declaratum fuit supra art. 2.

Ultima vero, ac præcipua pars, Deum scilicet omnes causas active præmovere, seu applicare ad agendum, probanda nobis est omni argumentorum genere. 1. Authoritate Scripturæ Sacræ. 2. Authoritate Conciliorum. 3. Ex ipsis Ecclesiæ precibus, ac communi Fidelium consensu. 4. Authoritate Patrum. 5. Antiquorum Philosophorum. 6. S. Augustini. 7. S. Thomæ. 8: Rationibus. 9. Exemplis. 10. Ex inconvenientibus, quæ, præmotione sublata, sequuntur.

---

(1) *Si cui* præmotionis vocabulum *displicet, aliud, si valet, aptius præstet, dummodo sensu et re conveniat. Non enim de verbis, sed maxime de rebus per verba expressis, et significatis summopere curandum est.*

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

§. I.

Probatur Præmotio authoritate Scripturæ.

Inculcat sæpe nobis Scriptura supremum dominium, efficacissimam potestatem, et infallibilem illam motionem, qua Deus omnia sibi subjicit, etiam corda hominum, quæ immutet et transfert ab uno effectu ad alium, et applicat prout placuerit, applicatione, inquam, cui nihil resistit. Unde Esther 13. dicitur: *Dominus rex omnipotens, in cujus ditione cuncta sunt posita, ita ut non sit, qui possit resistere voluntati ejus;* Sed hæc omnia nihil aliud sonant, nisi ipsissimam Thomistarum præmotionem; nam concursus simultaneus est de se indifferens, et magis exspectat, quam det applicationem agendi, juxta Adversarios: Motiones vero morales sunt ex se inefficaces: Ergo juxta Scripturam admittenda est physica præmotio. Loca omnia prosequi longius esset, hic solum quædam expendemus.

Illustris præcipue locus est Isaiæ 10. ubi Deus asserit, se movisse cor Sennacherib Regis Assyriorum, ut artifex suam securim, et manus baculum movet. Unde vocat eum, *Virgam furoris sui et baculum;* ejusque superbiam inculpans ait: *Numquid gloriabitur securis contra eum, qui secat in ea, aut exaltabitur serra contra eum, a quo trahitur? quomodo si elevetur virga contra elevantem se, et exaltetur baculus, qui utique lignum est.* Qua expressione clariore potuisset Scriptura physicam præmotionem nobis explicare, et dependentiam creatarum causarum a Deo creatore? Neque dici potest, hic intelligi motionem moralem; nam hæc responsio destruit textum. Si enim Deus movit solum moraliter: Ergo non sicut artifex securim, sed sicut spes prædæ movet militem, minister Regem, consiliator eum, cui dat consilium.

Expressus est etiam locus Prov. 21. *Sicut divisiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini est: quocumque voluerit, inclinabit illud.* Vides dominium Dei supra corda regum hic luculenter expressum per dominium agricolæ supra aquas, quarum rivulos per agrum sine vi derivat, eas vel coercendo, vel impellendo, prout placet; ita Deus habet in manu sua corda

hominum, quæ vel cohibere, vel inclinare potest, ut vult, absque ulla resistentia. Unde merito S. Augustinus de Correp. et grat. cap. 14. *Deus de ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult, facit.* Hoc dominio usus est Deus, dum irati Regis Assueri cor transtulit ab indignatione ad mansuetudinem, Esther cap. 15. ut notat, ac ponderat S. Augustinus lib. 2. contra duas Epistolas Pelagianorum, cap. 20. Utitur etiam quotidie, dum non solum suadet interius inspirando, sed etiam *immutat cor principum populi terræ*, ut dicitur Job. 12. cujus exemplum habetur in Saule: *Cui Deus immutavit cor aliud*, ut dicitur 1. Reg. cap. 10. Neque tantum principum, sed etiam omnium hominum, quorum corda applicat ad se, ut dicitur Jeremiæ 3. *Applicabo, et accedent ad me.* Unde Jeremiæ 31. introducitur populus Dei dicens: *Converte me*, et *convertar*, *quia tu Dominus Deus meus:* ut indicetur motum cordis humani a Deo incipere. (3)

---

(1) *Sunt, et alia multa veteris testamenti loca, quæ supremum Dei dominium in hominum voluntates luculentissime evincunt, a quibus brevitatis gratia abstinemus. Sed dignum est, quod adeo notetur factum unctionis Jehu in Regem Israel, quod narratur 4. Reg. c. 9.*

Joram Rex Israel, accepto in bello vulnere recesserat a Ramoth in Jezrael, ut sanaretur: quo etiam diverterat Ochozias Rex Juda, Joram fœdere junctus contra Regem Syriæ. Sed cum cætera ita se haberent: Eliseus Propheta Domini, vocans ad se unum ex suis discipulis, jussit ire in Ramoth Galaad ubi Principes exercitus consederant, et vocato ad se Jehu, ungeret oleo in Regem Israel, et statim aufugeret.

Qui cum ad locum pervenisset, domumque in qua Principes simul sedebant, ingressus esset; Verbum, mihi ad te, *inquit*, o Princeps. Dixitque Jehu; ad quem ex omnibus nobis? at ille dixit; ad te, o Princeps! Cumque ingressi fuissent cubiculum, fudit oleum super caput ejus, et ait: Hæc dicit Dominus: Unxi te in Regem super populum Domini Israel; et percuties domum Achab domini tui, et ulciscar sanguinem servorum meorum prophetarum, et sanguinem omnium servorum Domini de manu Jezabel. *Haec dicens*, aperuit ostium, et aufugit.

Jehu autem egressus est ad servos Domini sui, qui dixerunt ei: Rectene sunt omnia? quid venit *insanus iste* ad te?

Accedit celebris D. Paulli authoritas Rom. 9. dicentis de bonis operibus: *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*, qui, ut idem Apostolus dicit ad Philip. 2. *operatur in nobis vel et perficere.* Quæ verba intelligi non possunt de motione morali, cum illa nihil operetur, sed solum ad operandum invitet; imo totam efficaciam mutuetur a voluntate consentiente: Ergo si solum Deus moveret nos motione morali, bonum opus non esset proprie Dei moventis, sed voluntatis consentientis, et vocem Dei audientis. Neque etiam intelligi possunt de concursu simultaneo; ut enim arguit S. Augustinus in Enchiridio, cap. 32. *Si ideo dictum est, Non est volentis hominis, sed*

Qui ait: nostis hominem, et quid locutus sit: at illi responderunt: falsum est, sed magis narra nobis. Qui ait: hæc, et hæc locutus est mihi, et ait: Hæc dicit Dominus: unxi te in regem super Israel.

Festinaverunt itaque, et unusquisque tollens pallium suum, posuerunt sub pedibus ejus in similitudinem tribunalis, et cecinerunt tuba, atque dixerunt: Regnavit Jehu.

En factum suis numeris, suisque circumstantiis satis definitum, et Divinæ Providentiæ nutu comptetum. Qui paullisper consideret, abstinere se non poterit, quin exclamet digitus Dei est hic. *Supremum, hocce directum in hominum voluntates dominium statim elucet, ac videt nullum ibi motioni morali fuisse locum. Agitur de militiæ principibus, qui Jehu habent ut unum sibi parem et æqualem. Fortasse præsumptio, et ambitio, unum vel alterum ad Regiam dignitatem impellebat. Nec deesse poterat, qui Regi Joram vel spe vel gratitudine fidelis jungeretur. Nullus eorum actum Prophetæ previdit aut prævidere potuit; imo eum habent ut* insanum, *nulliusque valoris hominem; sed et Jehu ad suos introgressus contemptim, et quasi in morem fabulæ factum narrat; nihilominus; horum omnium voluntates, dispares sensus, momento, inopinate, ne dicam miraculo in unum coeunt, et contemptu in reverentiam prophetæ mutato, surgunt omnes, pallia explicant, erigunt tribunal, et festivis tubæ clangoribus, Jehu acclamant Regem Israel. Subitaneus hic concursus, unanimisque omnium consensus a quonam principio dimanare potuit, nisi a Deo, insinuante Scriptura (Prov. 11.)* quod cor Regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit illud? *a Deo utique non per motionem moralem, quæ in facto enarrato nulla fuit, nullaque esse potuit, sed per actionem realem, positivam, quam physicam dicimus, Deo soli propriam, et exclusive propriam.*

miserentis Dei, *quia voluntas hominis id sola non implet*, (id est; quia fit ex concursu simultaneo Dei et hominis) *cur non e contrario recte dicitur*, *Non est miserentis Dei*, *sed volentis hominis*, *quia id misericordia Dei sola non implet?* Ubi funditus evertit sententiam Adversariorum per solum concursum simultaneum explicantium activam Dei motionem; et postea concludit: *Restat*, *ut totum sit Dei*, *qui voluntatem hominis præparat*, *et preparatam adjuvat:* id est, non solum cooperatur voluntati agenti, sed etiam applicat eam ad agendum.

Id confirmant ea Scripturæ loca, in quibus aperte docet, omnia esse a Deo, et per eum fieri. Jo. 1. *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.* Ad Romanos 11. *Quoniam ex ipso*, *et per ipsum*, *et in ipso sunt omnia.* 1. Corinth. cap. 4. *Quid habes*, *quod non accepisti?* et cap. 12. *Operatur omnia in omnibus:* Ergo operatur ipsum influxum et cooperationem creaturæ, idque prævie: nam influxus, quo causa aliquid efficit, est eo prior natura et causalitate. Unde Apostolus non dixit *operari omnia cum omnibus*, sed *in omnibus*, ut significaret, non solum creaturam, sed etiam quidquid *entis et perfectionis* in ea, vel ex ea est, esse opus Dei. Atque hinc excluditur, quod reponi posset, Deum creaturæ influxum eatenus causare, quia vim activam, qua cooperatur et agit, primo contulit. Nam eo sensu jam non operaretur omnia in omnibus, ut ponderat S. Augustinus Epist. 146. Deinde quis dixerit, patrem operari in oculo visionem, quod ab eo sit facultas, qua filius videt? Apertius id constat in causis liberis, de quibus præcipue loquitur Apostolus. Nam liberum arbitrium vi suæ creationis non habet, ut Deo concursum suum ad bonum opus offerenti, ac illud suadenti consentiat et cooperetur, potius quam dissentiat: Ergo si consentiat, hoc ex se habebit; id enim non fit, nec vi actionis creativæ, nec vi concursus indifferentis, nec vi motionis moralis: Ergo habebit aliquid, quod non acceperit a Deo, et quod Deus in eo non operatur, quod est contra Apostolum.

Concludamus itaque, (si veræ sint, ac minime hyperbolicæ expressiones Scripturæ, quibus nobis commendat et explicat vim divini influxus, ut haberi debent citra controversiam) hunc ta-

lem esse, ut non solum Deus cum causis agat simul concurrendo, sed etiam per causas, eas applicando, iisque ut sibi subditis virtutibus ad effectus suæ providentiæ utendo. Sic enim recte intelligitur *operari omnia*, non modo cum omnibus, sed etiam *in omnibus; omnia ex ipso et per ipsum esse, ac fieri; corda regum esse in manu ejus*; *se habere ad eum ut baculum in manu hominis, et securim in manu artificis; ab eo immutari, et applicari, etc.* Hæc, admissa præmotione, integre constant; negata, diminute, ac improprie vix explicantur.

§. II.

Probatur Præmotio ex Conciliis.

Hunc locum late urgent nostri Theologi. Nos eo pressius utemur. In Conciliis contra Pelagium habitis, præcipue Arausicano 2. decernitur, Hominem de suo nihil boni habere, sed quidquid boni habet, id a Deo illi tribui: *Multa*, inquit Concilium can. 20. *in homine bona sunt, quæ non facit homo: Nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstet, ut faciat homo. Nemo enim habet de suo, nisi mendacium* et *peccatum*, ut subdit can. 22. Quo decreto radicitus extirpatur Hæresis Pelagii. Nam si quid boni, quantumvis exigui, ita homini vindicetur, ut a Deo non acceperit, radix erroris retinetur, surculi tantum amputantur; Sed semota præmotione, retento solo concursu simultaneo cum motione morali, cooperari Deo in bonis operibus, quod sine dubio bonum est, imo quod bonos a malis discernit, non erit a Deo, sed ab homine: non enim dici potest dari homini a Deo, quatenus ipse dedit liberum arbitrium, ita enim dicebat Pelagius: nec per concursum simultaneum; hic enim non dat influxum creaturæ, sed expectat: nec per solas motiones morales, quæ non dant consensum voluntati, sed magis ab ea expostulant. Ergo juxta hæc Concilia admitti debet præmotio, qua proprie Deus præstat homini, ut sibi in bonis cooperetur.

Eandem admittendam, ex Concilio Tridentino probari potest; ac quod forte mireris, ex ipso eo loco, quem adversus il-

lam plerique urgent. In sacra illa Synodo die 13. Januarii anno 1547. Sessione 6. Can. 4. contra Lutherum et Calvinum definitum est, *liberum arbitrium motum et excitatum a Deo, cooperari divinæ motioni, et posse dissentire, si velit*, id est, retinere sub divina motione potestatem ad oppositum. Contendo, ibi traditam esse ipsissimam præmotionem Thomistarum, et simul declaratum non auferre libertatem, seu potentiam ad oppositum, quæ duo sunt capitalia sententiæ nostræ columina. Sic igitur argumentor.

Concilium admittit illam motionem, cum definit, voluntatem humanam cooperari, et cum illa retinere potentiam ad dissensum; Atqui Concilium ibi definit, voluntatem cooperari præmotioni: Ergo ibi Concilium admittit præmotionem physicam. Major patet. Nam quod non est, non habet proprietatem: unde motioni, quæ non datur, non possumus cooperari, nec dici cum illa retinere potentiam ad oppositum. Minor probatur: Concilium ista dicit, loquendo de illa motione, cui Calvinus et Lutherus dicebant non cooperari, et cum illa non retinere potentiam ad dissentiendum; Atqui hæc est ipsa præmotio physica: Ergo Concilium ibi loquitur de præmotione physica. Minor est Adversariorum, qui Thomistis objiciunt, eos docere Calvini et Lutheri motionem, quamvis nunc adeo inepta recriminatione parcius uti soleant. Major vero probatur. Nam Concilium ibi agit contra Calvinum et Lutherum, quorum doctrinæ opponit contradictorium decretum: Ergo debet loqui de eadem motione, de qua loquuntur Calvinus et Lutherus, alias nihil directe et contradictorie contra illos decideret. Et quæso te, si Titius contenderet, vineam sibi injuste usurpatam a Sempronio, et Judex definiret, domum esse restituendam, appositane esset sententia ad decisionem litis, quæ nulla est de domo, sed de vinea? Ita pariter si hæreticus contendit, creaturam non cooperari præmotioni physicæ, ac cum illa non retinere potentiam ad dissensum, et Concilium definiat de alia motione, ut de morali, aut simultaneo concursu, profecto nihil definit contradictorie, sed adhuc definiendum restat, an motio illa, de qua loquitur hæreticus, auferat potentiam dissentiendi.

Argumentum validius erit, si tantisper hic duo pondere-

mus. Primum est, Sapientissimos Concili Patres optime novisse, Calvinum et Lutherum, cum dicerent, motionem Dei absorbere voluntatem, ut nec cooperandi, nec dissentiendi locum ei relinqueret, locutos fuisse non de motione morali; aut simultanea primæ causæ cum secundis cooperatione, sed de motione interiori physice applicativa voluntatis. Si igitur hæc physica motio aut minus admittenda, aut minime cohærens cum libertate visa illis fuisset, an non connaturalissima pravæ hujus doctrinæ extirpandæ via erat, ut saniorem aliam motionem commendarent, illam ut spuriam, aut aperte damnarent, aut certe minime retinerent? Atqui non modo non damnant, sed etiam retinent; nec retinent tantum, sed præterea ab impuris characteribus, quos illi affingebant hæretici, sedulo vindicant, vetantque, sacrum illum divinæ potentiæ radium interfectæ libertatis calumnia infamare: Ergo sua illa decisione omnino favent Præmotioni Physicæ.

Alterum vero, illudque faventissimum est, quod Patres Concilii, qui decretum præfatum formavere, doctrinam præmotionis in suis scriptis expresse docuerunt. In primis enim Cornelius Mussus Episcopus Ordinis Minorum, qui ejusmodi decretum disposuit, eam docuit lib. 2 de Divina Historia. cap. 10 cujus cum authoritas sit maximi momenti ad penetrandam Concilii mentem, idcirco placet ejus verba hic attexere, *Moventur*, inquit, *a Deo tamquam a primo movente, quod nisi moveat prius, necesse est, quod nihil omnino moveat in rerum natura.* Referuntur quoque Cardinalis Seripandus ex Ordine D. Augustini super cap. 8. Epist. ad Rom. Joannes Antonius Delphinus e Casali majori Ordinis Minorum Episcopus lib. 4. de Libero Arbitrio. Andreas Viega itidem Ordinis Minorum q. 11. de justificatione, et lib. 6. supra Trident. cap. 6 ubi vocat præmotionem, *ignotam divinæ virtutis applicationem, et voluntatis nostræ mirificam inflexionem et inclinationem.* Citatur Salmeronius ex primis sanctissimi Patriarchæ Ignatii Sociis, disp. 19. In Epist. ad Rom. ubi etiam unitur nomine *firma, atque invincibilis prædeterminationis.* Idque ut mittam quam plures alios, tum præcipue omnes Ordinis nostri Patres, qui numerosissimi Concilio Tridentino interfuerunt, recensenturque viginti tres in-

ter Prælatos, novemdecim inter Theologos, præter eos, qui a Principibus, præcipue a summo Pontifice missi sunt, qui omnes Thomisticæ doctrinæ principiis imbuti non aliam aut in sacro Concilio, aut in libris a se conscriptis docere potuerunt, et quod majus est, illi iidem magna ex parte fuere, quos deinceps exorta Molinæ opinio adeo vehementer commovit.

Urgentius adhuc argumentum ad evincendam Concilii Tridentini mentem pro præmotione physica desumitur ex Catechismo ejusdem Concilii. Nam illa motio est de mente Conciliii Tridentini, quam tradidit in suo Catechismo; Sed Concilium Tridentinum ipsissimam præmotionem physicam tradidit in suo Catechismo: Ergo est de ejus mente. Major est certa. Nam in Catechismo Concilii doctrina ejus continetur. Minor constat verbis ipsis Catechismi Tridentini 1. par. de 1. Symboli articulo n. 22. *Non solum Deus universa, quæ sunt, providentia sua tuetur, atque administrat, verum etiam, quæ moventur, aut aliquid agunt, intima virtute ad motum, atque actionem ita impellit, ut quamvis causarum efficientiam non impediat, præveniat tamen, cum ejus occultissima vis ad singula pertingat. Et quemadmodum Sapiens testatur, Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. Quare ab Apostolo dictum est, cum apud Athenienses annunciaret Deum, quem ignorantes colebant, non longe est ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, movemur, et sumus.* Potuissetne Thomista luculentius exprimere, et clarioribus coloribus depingere præmotionem physicam? Plane cœcum, aut protervum esse oportet, qui non videat, ipsissimam, quam tuemur, sententiam, ibi aperte fuisse traditam.

Adversarii, cum hac authoritate se insigniter premi, ac penitus confici sentiant, triplicem solutionem excogitarunt. Primo, Catechismum non esse tantæ authoritatis, ut quem composuerunt ipsi Patres Ordinis Prædicatorum, nempe Leonardus de Marinis Archiepiscopus Lancianensis, Ægidius Foscararius Episcopus Mutinensis, Franciscus Forerius Concilii Tridentini Se-

cretarius, approbaveritque S. Pius V. ex eodem Ordine Pontifex (1).

Sed responsio temeraria est, atque idcirco ut sanctæ Sedi omnino injuriosa ex Præfatione Delrii Jesuitæ ad lib. Disquisit. Magic. jussu Summi Pontificis expuncta. Deinde advertere debuerant Adversarii, non solum a Sanctissimo Pontifice S. Pio V. sed etiam a Gregorio XV. insigni Societatis benefactore approbatum fuisse hunc Catechismum, et ab universa Ecclesia exceptum, ut genuinum Concilii Tridentini fœtum et interpretem. Unde relicta illa solutione, ut quæ pœnam magis, quam longiorem impugnationem meretur:

Respondent secundo, ex eo loco solum inferri, præmotionem esse doctrinam sanam et Catholicam, non tamen articulum Fidei. Modesta quidem, et verissima responsio. Libenter enim admittimus, præmotionem non esse articulum Fidei, alias eam negantes essent hæretici, quod absit. Satis est, quod Ecclesia in celeberrimo illo Catechismo sanam doctrinam fidelibus proponens, Thomisticam præmotionem tanquam Catholicam sententiam, et ad explicandam Dei omnipotentiam omnino idoneam expenderit. Hic solum operæ pretium est ponderare eorum inscitiam et malam fidem, qui dicunt, præmotionem esse Alvaris et Bannesii, duorum Ordinis Præd. Doctorum, qui post Concilium Tridentinum scripsere, inventum. Quibus adhuc non modo ineptiores, sed maligniores longe sunt, qui apud ignaros mussitant, præmotionem physicam esse a Concilio Tridentino damnatam, et parum diversam a sententia hæreticorum. Plane dedecet viros, ne dicam Catholicos, sed bonæ fidei vestigium retinentes tam insulsis uti calumniis.

Respondent tertio aliqui, qui amant luci meridianæ tenebras offundere, Catechismum loqui de motione morali. Sed hæc

---

(1) De Auctoritate Cathechismi Concilii Tridentini, legenda est accuratissima Dissertatio Fr. Antonini Reginaldi Ord. Præd. in Accademia Tolosana Antecessoris, multoties, ac postremo edita Neapoli 1765. In ea Auctor, nedum Adversariorum sophismata exsufflat, sed et hujus Cathechismi Auctoritatem, ex ipso Concilio Tridentino emanare demonstrat.

solutio ne quidem apparentiam probabilitatis habet, et facile refutatur ex ipso textu. Loquitur enim Catechismus de motione communi omnibus agentibus, qualis non est motio moralis; sola enim agentia libera proprie sunt illius capacia: Ergo non loquitur de illa. Deinde motio moralis non pertinet ad attributum omnipotentiæ, cum homo et Angelus possint movere moraliter hominis voluntatem. (1) Concilium autem ibi intendit ostendere vim et efficaciam divinæ Omnipotentiæ, ut patet ex articulo Symboli, occasione cujus hæc dicit: Ergo non loquitur de motione morali. Demum, motio moralis nec occulta est, nec *intimæ virtutis* nomine proprie potest explicari: Ergo de illa non loquitur. Adde præterea, quod Catechismus loquitur de illa motione, de qua loquebatur Apostolus *Act*, 17 dicens. *In eo* (scilicet Deo) *vivimus, movemur, et sumus:* Sed nemo dicet, hunc locum Apostoli intelligendum esse de motione morali: Ergo nec de illa loquitur Catechismus.

---

(1) Quod ut melius elucescat, et differentia influxus Divini, ab eo, quem homo, vel Angelus sibi attribuere possunt, luce clarior eniteat, attendenda sunt verba D. Thomæ, quæ ex Opusc. 2. cap. 129. excipimus, cujus titulus est » Quod solus Deus movet voluntatem hominis, non res creata. »

Præmisso, quod omne mutabile, cujusmodi est Intellectus, et voluntas humana, in aliquod primum immobile, et immutabile ut in causam oportet reduci, sic per partes suum propositum demonstrat. Intellectus, *inquit*, natus est perfici ab aliquo exteriori, quod comparatur ad ipsum sicut actus ad potentiam: unde homo ad actum intellectus adjuvari potest, a quolibet exteriori *(adjuvari inquit, non causari)* quod est magis perfectum secundum esse intelligibile, non solum a Deo, sed etiam ab Angelo, et etiam ab homine magis instructo; aliter tamen, et aliter. Homo enim adjuvatur ab homine ad intelligendum per hoc, quod unus eorum alteri proponit intelligibile, quod non considerabat; non autem ita, quod lumen intellectus unius hominis ab altero homine perficiatur, quia utrumque lumen naturale est unius speciei. *Quo sensu non perficitur nisi a Deo, qui est omnium specierum causa prima.*

Sed quia lumen naturale Angeli est secundum naturam sublimior naturali lumine hominis; homo ab Angelo potest juvari ad intelligendum non solum ex parte objecti, quod ei ab An-

§. III.

Probatur Præmotio ex Ecclesiæ precibus, et communi fidelium consensu

Theologi fusius hoc argumentum prosequuntur agendo de efficacia divinorum decretorum; potest tamen adaptari præmotioni physicæ sub hac forma. Datur illa motio, quam Ecclesia petit a Deo: Atqui Ecclesia non petit a Deo concursum simultaneum, aut solam motionem moralem, sed etiam physicam et prævíam, quæ scilicet active, et efficaciter immutet voluntatem

---

gelo proponitur, sed etiam ex parte luminis, quod per lumen Angeli confortatur. Non tamen lumen naturale hominis ab Angelo est, cum natura rationalis animæ, quæ per creationem esse accepit, non nisi a Deo instituta sit. Deus autem ad intelligendum, hominem juvat non solum ex parte objecti, quod homini proponitur a Deo, vel per additionem luminis, sed etiam per hoc, quod lumen naturale hominis, quo intellectualis est, a Deo est: et per hoc etiam, quod cum ipse sit Veritas prima, a qua omnis alia veritas certitudinem habet, (sicut secundæ propositiones a primis in scientiis demonstrativis) nihil intellectui certum fieri potest (*nota*) nisi Virtute Divina; sicut nec conclusiones fiunt certæ in scientiis, nisi secundum virtutem primorum principiorum.

Sed cum actus voluntatis sit inclinatio quædam ab interiori ad exterius procedens, et comparetur inclinationibus naturalibus; sicut inclinationes naturales rebus naturalibus solum insunt a causa suæ naturæ; ita actus voluntatis a solo Deo est, qui solus (*nota*) causa est naturæ rationalis voluntatem habentis. Unde patet, quod non est contra *Arbitrii libertatem,* si Deus voluntatem hominis movet, sicut non est contra naturam, quod Deus in rebus naturalibus operatur: sed tam inclinatio naturalis, quam voluntaria a Deo est, utraque proveniens secundum conditionem rei, cujus est: sic enim Deus res movet, secundum quod competit earum naturæ.

Patet igitur ex prædictis, quod in corpus humanum, et virtutes ejus corporeas imprimere possunt corpora cœlestia, sicut et alia corpora, non autem in Intellectum, sed hoc potest creatura spiritualis (*sensu supra explicato*); in voluntatem autem solus Deus imprimere potest. *Idest causando ipsam volitionem hancque liberam.*

humanam: Ergo datur illa motio prævia, physica, et efficax. Probatur minor. Et in primis, quod Ecclesia non petat in suis precibus concursum simultaneum, de se patet, quippe hic concursus sine miraculo deesse nequit, sed omnibus etiam non orantibus præsto est. Unde sicut nemo petit a Deo, ne cœlum cadat, aut ut sol luceat, et ignis comburat, quia hæc sine miraculo aliter esse non possunt (3); ita quoque nemo petit concursum simultaneum, qui sine miraculo deesse non potest. Quod vero Ecclesia non solas motiones morales, quæ consistunt in propositione motivorum excitantium, sed etiam motionem physicam et prævíam, intrinsece et active immutantem corda nostra, probatur ex expressionibus, quibus suas preces concipit. Nempe hæ sunt. *Ut Deus rebelles nostras ad se compellat voluntates. Ut infideles ex nolentibus credere volentes faciat. Ut applicet cor nostrum bonis operibus. Ut det nobis bonam voluntatem. Ut convertat et pertrahat nos ad se. Ut auferat cor lapideum, et det nobis cor carneum, seu docile. Ut immutet voluntates nostras, easque inclinet ad bonum*, etc. Sed hæc omnia fieri nequeunt a motione morali, quæ nec immutat corda, nec bonam voluntatem subministrat, nec transfert nos a malo in bo-

---

(3) Ne quis durius, quam oportet, Auctoris verba excipiat, quædam non inopportune notanda sunt. Nonnulla in ordine naturæ ita se habent, ut ab instituto vel numquam, vel rarissime deficiant, de quibus Ecclesia, saltem directe *non petit: ut puta, quod Sol in suo esse perseveret, luceat, et calorem effundat; vel e contra, ut in suo cursu se sistat, aut gyrum mutet. Habent enim hæc firmitatem quamdam fixamque normam, a qua nonnisi divino nutu, dispensatorie, et per miraculum recedunt, ut patet ex lib. Josue. Dixi* saltem directe, *nam prout hæc et similia redundant in bonum nostrum, orando supponuntur potius quam explicite petantur. Ideo Sap. 11. 26. legitur.* Quomodo autem posset aliquid permanere nisi tu voluisses? aut quod a te vocatum non esset conservatur?

Sunt alia, quæ proxime hominem attingunt, vel ad vitæ necessitatem, vel ad totius Societatis christianæ incolumitatem, quorum, licet humana voluntas, humanaque operatio pars quædam sit, ab ea tamen non pendet, ut exitus felicior sortiatur. justa illud Hyerem. 10. 23. Non est hominis via ejus, nec viri est ut ambulet, et dirigat gressus suos, *non enim est in potesta-*

num, nec facit nos ex nolentibus volentes, etc., sed solum suadet, invitat, et allicit: Ergo præter istam motionem moralem Ecclesia petit aliam fortiorem, et victricem humanæ obstinationis, qua Deus quamvis pertinaces, suaviter quidem, sed tamen fortiter, et ineluctabiliter nos trahit, et applicat ad se, corda nostra immutando et faciendo, ut ea nobis placeant, quæ antea displicebant, et ut liberrime velimus, quæ antea pertinaciter recusabamus.

Confirmatur primo ex promissionibus divinis. Sæpe enim Deus promittit amicis suis futura opera hominum, ut promisit Abrahæ conversionem gentium. Ut autem arguit S. Augustinus, Deus promittit ea, quæ ipse facturus est; absurdum enim est dicere, Deum promittere, et homines Dei promissa adimplere: Ergo Deus ipse facit ipsam conversionem hominum, non solum quia persuadet, ut convertantur, [hoc enim non est proprie *facere*, sed *ad faciendum invitare*] sed quia interius corda hominum immutat, ea inclinando per activam motionem a malo in bonum.

Confirmatur secundo ex ipso consensu fidelium, qui dum aliquid boni egere, totum illud Deo veluti primo authori cor nostrum applicanti attribuunt; immo suam cooperationem fatentur esse munus divinæ Bonitatis: Ergo ne falsa sit pia ista confessio, fatendum est, Deum non modo suasorem esse bonorum

---

te hominis ut expleat in effectu, quod mente deliberat, aut quod desiderat, eveniat; ut explicat D. Th. de malo q. 9. 6. a. 1. Dei itaque voluntati, utpote causæ Universali tribuuntur varii corporum motus, ex quibus effectus naturales proveniunt » ut pluvia, serenitas, fecunditas, aut sterilitas terræ, ut habetur Levit. 26. et Deut. 28. Fecunditas etiam et sterilitas matrum ut patet in Sara, Rebecca, Rachele, Anna: sanitas, et infirmitas, divitiæ, et paupertas, atque ea omnia, quæ humano opere complentur, ut victoria de hostibus, et quod fructus terræ ex labore et industria abundanter percipiantur. De iis omnibus Ecclesia sæpe pro rerum eventu a Deo petit, et postulat, et certe eo sensu postulat ut suo concursu simultaneo (probe superius explicato) Deus pro sua largitate influat, compleat, et perficiat. De cætero id maxime a Deo petunt fideles, ut eis voluntatem bonam, cogitationes rectas, mentemque sanctam concedat.

operum, in quantum movet moraliter; nec solum cooperatorem, in quantum simultanee concurrit; sed etiam authorem, in quantum active movet interius, et applicat corda nostra. Unde ipsi adversarii sententiam illam, quam in disputationibus adeo acriter impugnant, re ipsa quotidie ad aras pie, sincereque profitentur.

§. IV.

Probatur Prœmotio ex Patribus.

Nomine *Prœmotionis*, ut jam dictum est, intelligimus motionem omnium causarum, ut ita dicam, vivificatricem, et veluti vitalem impulsum, quo Deus causis secundis ultimam agendi activitatem influit, easque applicat. Hanc motionem docuerunt Patres, dum sæpius asserunt causas secundas non agere, nisi motas et applicatas Deo rerum omnium motore, ac prædeterminatore; sic enim eum vocat Dionysius 5. de Divin. Nominibus, dum voluntatem Dei asserit *esse rerum omnium prædeterminativam*, proindeque nostrarum quoque voluntatum. Unde eodem cap. inquit: *Principium unum est, ex quo est ipsum esse et omnis virtus, omnis habitus, omnis actus, et omnis motus*: et sæpe repetit, *Deum omnia*, quæ agunt, *movere*. D. Ambrosius lib. de dignitate hominis cap. 2. *Deus*, inquit, *unus est omnia vivificans, movens, et gubernans*; *sicut anima in corpore ubique tota viget, vivificans illud, movens, et gubernans.* Ubi explicat modum, quo Deus creaturas movet, exemplo animæ: quem imitatus S. Thomas 1. 2. quæst. 17. art. 8. ad 2. ait, *Sicut Deus movet Mundum, ita et anima corpus.* Certum est autem, animam etiam physice, et prævie membra movere. Et D. Basilius Constitutionum cap. 1. *Deus*, inquit, *naturæ Dominus est, et aliter, quam ille promisit, res cadere non potest; omnium enim potens est, et arbitratu suo cuncta commutat.* Et Chrysostomus Homil. 15 in Matthæum, *Cuncta*, inquit, *ab illa nihil laborante Dei manu, tum creata, tum mota in nostram dispensantur salutem.* Unde Epiphanius vocat Deum *totum moventem et efficientem.* Gregorius etiam in moral. ait: *Quæ creata sunt, in tantum moventur, in quantum occul-*

to Dei instinctu disponuntur; instinctu nempe communi omnibus creaturis, qui sine dubio non est moralis, sed physicus. Et Bernardus lib. de Grat. et libero arbitrio: *Deus*, inquit, *voluntatem applicat operi, et opus explicat voluntati.* Ubi duas motiones non modo distinguit, sed etiam eleganter, apteque exprimit: unam moralem, qua Deus explicat et proponit nobis quid sit agendum; et aliam physicam, qua Deus nos applicat ad agendum. Plura alia referri possent, sed ex his satis constat, Patres agnovisse occultam illam Dei motionem, qua Deus omnia applicat ad agendum, non moraliter, sed physice; non suadendo solum sed etiam active inclinando. Nihil autem aliud intelligunt Thomistæ nomine *præmotionis*, seu *prædeterminationis.* Imo Sancti Patres sæpe usurpans ipsum vocabulum: nam *procrismos* Græce, quo sæpe cum D. Paulo utuntur, nihil aliud latine significat, quam *prædeterminationem.* Unde in aureo illo libello de imitatione Christi Deus vocatur *Promotor actionum;* promotor, inquam, efficacissimus, *cui non est aliquid, quod velit, aut possit resistere*, ut dicit Boet. 5. de Consolat.

§. V.

Probatur Præmotio authoritate Philosophorum.

Trita sunt veterum Philosophorum axiomata, *causas non agere nisi motas et applicatas a causa prima, in cujus virtute agunt et quæ conjungit omnia agentia suis effectibus:* imo *ad quam cæteræ causæ comparantur, ut instrumenta ad artificem*, etc. Sed hæc axiomata sunt ipsissima Thomistarum doctrina circa præmotionem: Ergo Philosophi Antiqui docuerunt præmotionem.

Respondent quidam ex Adversariis, hæc omnia intelligenda esse metaphorice, et improprie, ita ut Deus dicatur *movere, applicare et impellere causas secundas*, non quod in eis aliquid intrinsecum ponat, quo applicentur ad agendum, sed quia simul cum illis agentibus concurrit.

Sed adeo frigida responsio ex illo facile confutatur, quod non explicet, sed penitus destruat veritatem horum axiomatum.

Si enim Deus solum adjuvat causas secundas, in quantum cum illis extrinsece cooperatur ad eundem effectum, sicut equus cooperatur equo ad trahendum currum, non vero in quantum ipsas intrinsece applicat et immutat: Ergo falsum est, Deum movere, et applicare causas secundas ad agendum. Rogo enim, qua loquendi proprietate dici potuit, *Deum movere causam secundam ad agendum*, si solum ipsius cooperationem expectans, ei agenti cooperatur? Deinde saltem ex hac responsione habetur, antiquos Philosophos proprie et sine metaphora explicatos in hac parte consentire Thomistis. Unde rejecta responsione-

Respondent alii, et sane longe conformius ad sua principia, hæc omnia axiomata falsa esse; nec Deum active movere, aut applicare causas secundas, quia in illis nullam motionem imprimit, qua applicentur actioni; sed solum cum illis simultanee concurrere, associando suam virtutem virtuti creaturæ, ut ex hac societate unus producatur effectus.

Cæterum hæc responsio non solum toti derogat antiquitati, cum primates Philosophi hæc axiomata tam rata habeant; sed etiam D. Augustino, et D. Thomæ, imo aliis Patribus, qui illa inculcant agendo de providentia Dei, ac de dignitate primi Motoris.

Præter has communes authoritates expressus est Aristoteles 8. Phys. cap. 5. ubi præmotionis principia profunde statuit, ac ex iis ad investigandam Dei existentiam sibi viam facit. Itaque statim constituit, in subordinatis secundum movens non movere, nisi motum a primo: *Utrumque*, inquit, *movere dicimus, et quod est postremum, et quod est primum inter moventia, sed magis quod est primum, quia sine primo postremum non movebit, primum autem sine postremo movebit.* Huic principio aliud adjungit: *Id, quod movetur ab aliquo,* (idest, quod non est sua vis motiva, sed in quo distinguitur substantia movens a virtute movendi) *non esse primum movens.* Tum quia ita movet, ut etiam moveatur, ut animal movet et movetur: primum autem movens debet esse immobile; non enim ab alio priori moveri potest, quia est primum; nec a se, quia quidquid movetur, ab alio movetur. Tum quia, *Quod per se est causa, semper est prius eo, quod est causa per aliud.* Et ideo oportet, ut pri-

mum movens non alio, sed se ipso moveat, seu sit sua vis movens. Ex his principiis colligit, oportere dari primum principium movens immobile, quod non alio, sed se ipso moveat, seu sit ipsa sua vis movens. Atque hinc laudat Anaxagoram, quod dixerit mentem immobilem, ac non mixtam (nempe ex eo, quod movet, et quo movet) esse primum omnis motus principium. Cum itaque ad eam mentem omnia alia moventia comparentur, ut secunda moventia, concludit cap. 8. ea omnia movere, ut mota ab ipsa: *Omnium*, inquit, *quæ movent et moventur, principium est id, quod est immobile.* Quæ sane est ipsissima Præmotionis doctrina hoc Aristotelis argumento demonstrata.

Secunda moventia, seu agentia, non movent, nisi mota a primo, ut statuit cap. 5. Sed omnia alia, præter Deum, sunt secunda moventia; primum enim movens immobile non potest esse nisi unum, ut statuit cap. 7. Ergo omnia alia moventia, seu agentia, non movent, nisi mota a primo, nempe Deo.

Ad hæc dici posset, Aristotelem solum velle agentia secunda moveri a primo, quatenus ab eo, cum producuntur, virtutem, qua movere possunt, accipiunt; et dum actu agunt ejus concursu, non prævio quidem, sed simultaneo.

Verum hæc Adversariorum doctrina et responsio prorsus aliena est ab Aristotelis intento. Nam 8. Phys. cap. 5. non agit de productione aliorum entium a primo ente; sed de dependentia secundi moventis, qua talis a primo movente, seu sit ab eo productum, sive non. Atque de eo jam producto constituit, non posse actu movere, nisi moveatur a primo, propter dependentiam in ipsa ratione secundi moventis a primo importatam. Unde in fine Metaphys. comparat Deum Duci exercitus, cujus munus est non modo milites instituere, ac suis quemque officiis deputare, armisque instruere, sicque ad pugnandum in ordine suo aptos efficere; sed maxime eos jam ita paratos, cum actu pugnandum est, actualiter movere, dirigere, et applicare. Sic juxta mentem Aristotelis Deus non solum omnia agentia instituit, ac suis facultatibus instruxit, sed maxime proprio jure primi moventis, ut actu agant, movet, et applicat; alias ducis munere non fungeretur. Atque hinc liquet ex Aristotele, con-

cursum simultaneum, sive illum agnoverit, sive ignoraverit, non sufficere. Non enim per eum Deus causas movet ad agendum, sed iis agentibus cooperatur; nec ducis applicantis munus exercet, sed concausæ cooperantis, velut cum dux militibus pugnantibus et ipse compugnat, socii potius, quam ducis vices agit: Ergo juxta mentem Aristotelis dicendum, non solum Deum agentibus secundis vires agendi contulisse, nec solum iis agentibus coagere; sed maxime ea ad agendum movere. Hinc lib. 7. Moral. Eodem. cap. 18. *Moventur*, inquit, *omnia ab inexistente in nobis Numine.* Idque motione prævia, quia *Motio moventis prior est motione mobilis ratione et causalitate.*

Id totum luculentius expenditur in libro de Mundo ad Alexandrum, Cap. 6. sive Aristotelis, ut vulgo censetur, sive alterius antiqui, hanc doctrinam Aristotelis de primo motore omnia applicante et movente exemplo Ducis exercitus ab Aristotele trito sic præclare illustrantis. *Quod in hisce rebus agitur, magnopere simile est iis, quæ belli tempore inter homines factitantur. Namque, statim, ut classicum exaudiri cœptum est, alios videas scuta sibi aptantes, loricam alios induentes, alios ocreas, vel galeam sumere, vel baltheo se cingere festinantes, etc. cum interim sub uno ductore omnia moveantur, etc. Eodem et nos ipsos modo censere convenit de universo. Cum enim ab una vi impultrice cieantur omnia, fit utique quod cuique commodum est et conveniens. Nec vero si ea vis ipsa, nec cerni ab hominibus, nec apparere potest, quoque pacto id obstat, aut illi ad ea, quæ diximus, agenda, aut nobis ad fidem hisce accommodandam. Nam ut anima ipsa, qua vivimus, cum haudquaquam sub aspectum nostrum sita sit, operibus tamen ipsis videtur.* Hic quæso attende 1. Exemplum ducis moventis exercitum. 2. Exemplum animæ sua organa moventis. 3. Hos terminos quibus divina motio exprimitur, *Vis impultrix, qua omnia cientur.* 4. Quomodo hæc vis unumquodque moveat, et applicet ad agendum juxta propriam conditionem.

His adde Platonem docentem, causas secundas esse *instrumenta* Dei, et Deum esse ut *animam Mundi*, non quod ejus pars, sed quod motor sit omnia movens et applicans, ut anima mo-

vet et applicat membra sibi subdita. Adde etiam Homerum dicentem, *Talem esse hominum voluntatem, qualem eam in dies Jupiter inducebat*, nomine *Jovis* intelligens illam primam omnium causam mentes hominum moventem. Adde Anaxagoram docentem, *Mentem supremam omnia movere et disponere.* Ex his luce meridiana clarius perspicies, doctrinam præmotionis non esse inventum nuperum, sed vetus dogma ab Aristotele, et aliis Antiquis traditum, expressum, explicatum, iis verbis, iis exemplis, iis argumentis, ac nunc a Thomistis traditur, exprimitur, explicatur, ac defenditur; imo et ante illos a Sanctis Patribus, a S. Ambrosio, qui ob id comparat Deum Animæ, quod sic *omnia movcat et gubernet, ut anima corpus*, lib. de Dignitate hominis cap. 2. a S. Augustino, qui lib 5. de Genesi ad litteram, Cap. 20 verbis paullo aliis, sed eodem sensu et modo, ac in lib. de Mundo ad Alexandrum, hunc impulsum Dei omnia moventem expendit; a S. Thoma hoc ipsum ducis exemplum usurpantis in 3. Dist. 23. quæst. 3. ar. 1. Quibus si adjungas aliud non tacendum, Adversarios, sublata præmotione, jam ab his Veterum expressionibus, exemplis, argumentis velut a scopulis abstinere, ac oppositis uti: *Deum non movere causas secundas, sed iis cooperari; non influere aliquid in eas, sed cum iis in effectum; non eas applicare, sed expectare; non ducere motu prævio, sed iis accedere concursu simultaneo, non se habere ad eas, ut animam ad membra, quæ movet, sed ut nauta ad socium, cum quo navem movet, etc.* habebis liquido ex ipsis contra ipsos, quam longe ab antiquis discesserint, ac peremptorio judicio ex ore eorum eos judicabis.

§. VI.

Probatur Præmotio authoritate S. Augustini.

Sententia S. Augustini circa materiam de Auxiliis, Ecclesiæ doctrina est, ut constat, ex Conciliis Milevitano, Cartaginensi, Arausicano, et ex pluribus summis Pontificibus Innocentio, Zosimo, Bonifacio, Hormisda, Clemente VIII. et Paullo V. Unde cum quæstio præmotionis adeo sit affinis quæstioni de auxiliis,

maximi quoque ponderis est in illa authoritas D. Augustini. Neque vero hac in parte minus expressa est, quam magna : liceret enim non quædam loca, sed libros integros afferre ; de Gratia Christi, de Prædestinatione, de Correptione et Gratia, et alios ejusmodi, in quibus asserit, Deum ita movere voluntates hominum, ut sine præmotione physica explicari nullo modo possit. Unde Molina ingenue agnoscit, Sanctum Augustinum sibi non satis, favere, sed explicandi modum a suo alienum tenuisse, (1) quamvis ejus Asseclæ eum, ut possunt, explicare conentur.

Probatur itaque Physica præmotio authoritate, ac principiis S. Augustini. Ille docet physicam præmotionem, qui docet, voluntatem applicari a Deo motione, qua facit, ut faciat ; quæ sit efficax efficacitate fundata in omnipotentia Dei et dominio, quod habet in voluntatem creatam, per quam inclinat cor ad agendum, ab uno ad alium affectum transfert, in nobis et per nos agit quidquid voluerit, etc. Sed hanc motionem ubique docet, et commendat S. Augustinus : Ergo physicam præmotionem do-

---

(1) *Sanctum Augustinum sibi adversum non solum ingenue fatetur Molina, sed addere non erubuit, talem, ac tantam esse suæ doctrinæ rationem*, quæ si data, explicataque semper fuisset, forte neque Pelagiana hæresis fuisset exorta neque ex Augustini opinione, concertationibusque cum Pelagianis, tot fideles fuissent turbati et ad Pelagianos defecissent. *Deinde* q. *23. 1 p. disp. 1. n. 6.* sub ea caligine *inquit*, D. Augustinus hoc non attendit. *Nec ista contentus elatione de novis adinventionibus suis in tantum præsumpsit, ut ipsum non puduerit dicere*, quod esto hi duo Patres *(Augustinus, et Thomas)* in eam sententiam per mille, et ducentos circiter annos inclinassent, salva eorum reverentia . . . admittenda non esset. Neque enim miror, si communior scholasticorum sententia, præsertim eo modo intellecta, quo verba D. Thomæ hoc loco ad 3m. sonare videntur, a multis dura nimis indignaque Divina Bonitate, et Clementia judicetur.

Ex quibus satis cuique patet, quam sincere, non minus ac recte de Molina tulerit judicium Enricus Henriquex, quem supra laudavimus, et ipse præstantissimus e societate Jesu Theologus. In sua censura anno 1594. Inquisitioni Hispanicæ exhibita, inter plura, hæc fideliter notavit. Molina *inquit*, parat viam Antichristo, dum contra merita Christi, et gratiarum au-

cet. Major constat, non enim aliud Thomistæ nomine physicæ præmotionis intelligunt. Deinde concursus simultaneus non facit, ut faciamus sed confaciamus; nec per nos agit, sed nobiscum; imo potius nos per ipsum, cum a nobis determinetur et applicetur. Nec itidem moralis motio facit, ut faciamus, sed ad id invitat, nec ejus efficacia, si qua polleat, ex Dei dominio et omnipotentia profluit, sed ex objecti amabilitate; nec tanta est, quin sæpe nulla sit, ac frustra nos sollicitet, etc. Minor vero patet legenti S. Augustinum de Grat. et Libero arbitrio cap. 20. *Deus*, inquit, *dominatur voluntati hominum:* ex quo principio capite sequenti infert, *quod agit omnipotens Deus in cordibus humanis motum voluntatis ipsorum, et operatur ad inclinandas eorum voluntates.* Et de Correptione et Gratia, Cap. 14. *Deus de voluntatibus hominum, quod vult, cum vult, facit; habet enim cordium inclinandorum omnipotentissimam potestatem.* Et jam citato Libro de Gratia et Libero Arbitrio, Cap. 17. *Deus*, inquit, *facit, ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati.* Hæc et similia millies repetit, quæ nisi sint ipsissima Præmotio, nescio quibus verbis luculentius exprimi possit.

Confirmatur. Pelagius non negabat concursum simultaneum, quem videtur intellexisse per *adjutorium possibilitatis*, nec motiones morales, ut excitationes, illustrationes, etc. ut evidenter constat ex libro de Gratia Christi, et tamen ipsum impugnabat Augustinus: Ergo præter concursum simultaneum, et motionem moralem exigebat aliam motionem, quæ non daret tantum posse, nec ad agendum duntaxat moraliter excitaret, sed volun-

---

xilia, ac prædestinationem plurimum tribuit viribus naturalibus liberi arbitrii.

Illa novitate Concordiæ, quam sibi Auctor arrogat (asserens etiam D. Augustinum D. Thomam, et Patres, et Pelagius et hæreticos, si advertissent illam, sibi fuisse consensuros asserit sæpe absolute impias propositiones in quibus lectores offendent. . . .

Blaspheme, et inverecunde more hæreticorum vellicat contra SS. Patres sapientissimos, et eas illorum sententias, quas Theologi certas, et indubitatas asserunt, ait Auctor esse periculosas, et esse occasionem multorum errorum, et tollere libertatem arbitri nostri. . . In speciali de concursu Generali Dei asserit quædam nimis falsa, aut temeraria. etc.

tatem interius applicaret actioni. Demum, omnia argumenta, quæ Adversarii solent objicere Thomistis, S. Augustinus sibi proponit et solvit; ut quod tolleretur libertas: quod Deus esset author mali, quod præcepta essent impossibilia, etc. Ergo S. Augustinus idem tenuit, quod docent Thomistæ; idem refutavit, quod in adversariis refutant Thomistæ.

Unum responderi posset; Motionem illam a S. Augustino contra Pelagium defensam, esse ordinis supernaturalis, ac homini lapso propriam; adeoque longe diversam a Thomistica præmotione omnibus communi.

Sed contra. Licet S. Augustinus in suis contra Pelagianos Tractatibus agat præcipue de motione supernaturali, et homini lapso necessaria; eam tamen iis probat principiis, quæ generaliter evincunt præmotionem etiam naturalis ordinis, nempe ex omnipotentia et Dominio Dei, ex dependentia creaturæ a Deo; ex eo quod a Deo sit omne bonum; et ab eo et per eum sint omnia; operetur omnia in omnibus, proindeque etiam motum voluntatis humanæ, etc. Quæ principia a S. Viro usurpata præmotionem Thomisticam palam convincunt. Verum præterea eam in ordine naturali aperte docet loco a nobis relato 5. de Genesi ad Litt. cap. 20 *Movet*, inquit, *Deus occulta potentia universam creaturam, eoque motu illa versata, dum Angeli jussa perficiunt, circumeunt sidera, dum alternant venti, dum abyssus aquarum lapsibus, ac diversis etiam per aerem conglobationibus agitatur, dum vireta pullulant, suaque semina evolvunt, dum animalia gignuntur, varioque appetitu proprias vitas agunt, dum iniqui justos exercere permittuntur, explicat secula, quæ illis, cum primum condita sunt, tanquam implicita indiderat; quæ tamen in suos cursus non explicarentur, si ea ille, qui condidit, provido motu administrare cessaret.* Ac rursus in fine libri, *Deus omnia, quæ simul fecit, administratorio actu gubernans et movens, sine cessatione operatur.* Vides hic suis characteribus expressam præmotionem *occultæ potentiæ*, qua Deus omnia omnino tum libera, tum necessaria agentia movet; *qua illa versata* suos actus peragunt, *motus providi*, per quem omnia administrantur, et sine quo cuncta cessarent; *actus* agentia jam a Deo condita *moventis.* Talem ad-

versarii admittant, nihil ultra requiremus. Ergo S. Augustinus, non modo in ordine gratiæ, sed etiam in naturali ordine ac respectu omnium agentium idem, ac Thomistæ, docet, ea non agere, nisi actualiter mota a Deo. Hinc Hilarius inter sententias S. Augustini hanc refert: *Divina voluntas est causa omnium corporalium, spiritualiumque motionum. Nihil enim fit visibiliter, quod non de invisibili, et intelligibili summi imperatoris aula vel jubeatur*, (pro bonis) *vel permittatur* (pro malis.) Sent. 56.

§. VII.

Probatur Præmotio ex S. Thoma

Præmotionem doceri a S. Thoma ipse Molina fatetur Concordiæ Disp. 26. et 1 par. qu. 14. ar. 13. Disput. 6. Item Conimbricenses 2. phys. cap. 7. qu. 13. ar. 1. Item Libellus de Ratione studiorum compositus a Patribus Societatis cap. de Delectu opinionum; non quidem ille, qui posterius editus circumfertur, in quo ingenuum illud testimonium suppressum fuit, sed primæ editionis Romanæ ann. 1586. de quo vide R. P. Gonet 1. 2. Disp. 6. ar. 2. §. 5. Imo ipse Suarez agnoscit eam doceri a S. Thoma Quæst. 3. de Potent. ar. 7. Sed addit illam in Summa tacite retractasse, quod in ea Quæstione de Potentia docuerat: quia, inquit 1. part. qu. 105. art. 5. explicans modum, quo Deus movet creaturas, non meminit motionis receptæ in creatura; nec dicit simpliciter, *eam applicari a Deo*, ut dixerat Quæst. 3. de Potent. sed. *quasi applicari.* At viri prudentis non erat tam futili fundamento hanc retractationem S. Thomæ imponere. Pari licentia dici posset, S. Joannem Evangelii sui cap. 1. quæ prius de Filio Dei magnifice dixerat, retractare, ac illum non vere filium innuere, quod subdat, *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre.* Sane tantum abest, S. Thomam eo loci præmotionem inficiari, ut Molina et Conimbricenses supra citati, cum agnoscunt eam doceri a S. Thoma, hunc locum ut expressissimum laudent. Nempe in eo aperte, sed expressius, idem docet, ac Quæst. de Potentia, Deum non

modo causis secundis agendi vires contulisse et conservare, sed etiam eas ad agendum movere, quod, ut utroque in loco ait, in subordinatis necesse sit, *primum agens movere secundum ad agendum*. Porro si movet, motione movet, non in se, sed in causa mota recepta; nam movere sine motione repugnat; Ergo ibi docet hanc motionem a Deo in causis secundis impressam, ob quam *secundum agens dicitur agere in virtute primi*, ut utroque in loco asserit. Ac subdit, Deum ea motione *movere causas*, *quasi applicando earum virtutes*, *sicut artifex applicat securim:* quibus verbis non negat, eas vere applicare; sed docet, hanc motionem esse ad instar, seu per modum applicationis, quo sensu, particula *quasi* sæpe usurpatur, ut a S. Joanne loco laudato. At si velis *quasi* sumi a S. Thoma in sensu diminutivo, id referri debet ad subsequens exemplum artificis applicantis securim, ut innuat, non esse omnimodam paritatem. Cæterum causas secundas a Deo applicari etiam sine restrictione asserit, cum sæpius in summa, tum eo ipso articulo ad 3. Unde evanescit hæc fictitia retractatio, ac ubique sibi consentiens S. Thomas præmotionem constanter docet. Loca omnia referre nimium foret; innumera enim sunt. Plura collegit R. P. Gonet 1. 2. Disp. 6. art. 2. Nos hic pauca expendemus.

Probatur itaque Præmotio ex S. Thoma. Præmotio physica est, qua Deus omnes causas tum necessarias, tum liberas movet ad agendum, non per modum finis moraliter alliciendo, sed per modum agentis active applicando motione prævia ad actionem, recepta in causa agente, et non in ipso effectu; quam tamen infallibiliter sequitur effectus: Sed ubique hanc motionem S. Thomas docet: Ergo docet præmotionem. Major constat. Minor probatur ex S. Thoma.

Et quidem Deum movere omnes omnino causas ad agendum docet 1. 2. quæst. 109. art. 1. *Quantumcumque*, inquit, *natura aliqua corporalis*, *vel spiritualis ponatur perfecta*, *non potest in suum actum procedere*, *nisi moveatur a Deo*. Et art. 9. *Nulla res creata potest in quemcumque actum prodire*, *nisi virtute motionis divinæ*. Id millies repetit, ac probat Aristotelis principio 8. phys. c. 5. *Considerandum*, inquit, 1. par. qu.

105. ar. 5. *quod si sint multa agentia subordinata, semper secundum agens agit in virtute primi. Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei.*

Quod vero hæc motio non sit moralis, seu per modum finis alliciendo, sed physica, seu per modum agentis applicando, constat vel ex eo, quod sit communis omni causæ, quod dici nequit de morali; ac diserte docet S. Thomas 1. p. qu. 105. ar. 4. et 5. et quæst. 111. ar. 2. ubi distinguit has duas motiones per modum objecti et finis alliciendo, et per modum agentis interius active inclinando, ac utramque, maxime secundam, Deo tribuit respectu voluntatis creatæ, quæ proprie sola capax est motionis moralis. *Utroque modo*, inquit qu. 105. ar. 4. *proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo, eam inclinando.* Et ne quis putet, Deum hoc modo solum movere voluntatem ad bonum in communi, quæst. 111. articul. 2. hoc jus ei vindicat respectu cujusvis actus: *Immutare*, inquit, *voluntatem est propriuin Dei, secundum illud Proverb. 21. Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, vertet illud.* Et qu. 22. de Verit. ar. 9. *Voluntas*, inquit, *potest immutari ab aliquo dupliciter. Uno modo sicut ab objecto suo;* ecce moralem motionem. *Alio modo per modum causæ efficientis*, ecce physicam. *Et sic*, nempe physice, *nulla creautra potest directe agere in voluntatem, ut eam immutet necessario, vel qualitercumque inclinet, quod Deus potest. Solus enim*, ut subdit, *potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre de uno in aliud secundum quod vult.* Atque id sic probat ar. 8. *Sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio non solum est a voluntate, ut immediate agente, sed a Deo, ut a primo agente, qui vehementius imprimit. Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud ita et multo amplius Deus.*

Quod vero motio Dei sit prævia ad actionem creaturæ, non solum docet, sed probat S. Thom. 3. Cont. Gent. cap. 140. *Quia*, inquit, *motio moventis præcedit motionem mobilis ratione et causalitate.* Idque liquet alio S. Thomæ principio: Nam prius est, causam secundam esse completam ad agendum, quam

agere. Porro inquit 3. Cont. Gentes, cap. 66. *Complementum agentis secundi est ex virtute agentis primi.* Unde in 3 distinct. 23. quæst. 3. ar. 1. *In agentibus subordinatis*, inquit, *actio primi agentis est prior in movendo, quia actiones omnium secundorum agentium fundantur super actionem primi agentis, quæ cum una sit communiter omnes firmans, specificatur ejus effectus in hoc et in illo secundum exigentiam illius. Sicut uno præcepto ducis præcipientis bellum unus accipit gladium, alius parat equum, et sic de aliis.*

Quod autem motio Dei recipiatur non in effectu, sed in ipsa causa, perpetuo docet. In 1. Distinct. 28. qu. 1. art. 3. *Virtus*, inquit, *causæ primæ recipitur in causa secunda secundum modum causæ secundæ.* Et qu. 3. de potent. art. 7. cum dixisset, *Deum esse causam actionis causæ secundæ; non solum in quantum dat et conservat virtutem ejus, sed etiam quatenus movet, et applicat virtutem ad agendum*, id uberius sic explicat ad 7 *Virtus naturalis, quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quædam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola habens esse quoddam incompletum*, nempe per modum motionis transeuntis. Quem locum adeo expressum sensit ipse Suarez, ut vir ad eludenda S. Thomæ testimonia solertissimus nullam evasionem excogitare valens, coactus fuerit confugere ad fictitiam illam retractationem, de qua supra.

Demum hujus motionis efficaciam et infallibilitatem docet S. Thomas ubique, ex efficacia et universalitate divinæ voluntatis, cujus est executio. *Deus*, inquit Qu. 6. de Malo, artic. 2. *movet immutabiliter voluntatem propter efficaciam suæ voluntatis.* Unde ait 1. 2. qu. 10. ar. 4. *Si Deus moveat voluntatem nostram ad aliquid, impossibile est, ut ad illud non moveatur:* Ergo S. Thomas præmotionem docet, qualem nunc docent Thomistæ, physicam, prævíam, infallibilem, etc.

Nec dici potest, S. Thomam loqui solum de motione morali; id enim repugnat ejus apertissimis verbis supra relatis. Nec de concursu simultaneo Adversariorum; hic enim non movet, nec applicat causas, nec recipitur in illis, nec prævius

est, nec infallibiliter infert effectum. Imo qualem docent Adversarii, rejicit S. Thomas Opusc. 1. cap. 25. *Dupliciter*, inquit, *aliquid dicitur cooperari alteri. Uno modo, quia operatur ad eundem effectum, sed per aliam virtutem, sicut minister Domino, et instrumentum artifici, a quo movetur. Alio modo, in quantum operatur eandem operationem cum ipso; sicut diceretur de duobus portantibus aliquod pondus, vel de pluribus trahentibus navim, quod unum alteri cooperatur. Secundum primum modum creatura potest dici cooperari Creatori. Secundo autem modo creatura Creatori non cooperatur.*

At inquies. Ergo nec S. Thomas non admisit concursum simultaneum? Resp. Spurium, Deoque indignum, qualem ponunt Adversarii, non admisit, sed expresse rejecit. At legitimum admisit, quo Deus, non ut causa partialis, sed Author *totius entis*, immediate influit in omnes causarum effectus, ac continuo conservat in *esse. Cum enim*, inquit 1. par. qu. 8. ar. 1. *Deus sit ipsum* esse, *oportet, quod* esse *creatum sit proprius ejus effectus. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in* esse *conservantur. Unde est in omnibus et intime.* At propterea non excludit virtutes agentium secundorum, quæ pro suo modulo influunt in suos effectus, sed mota et applicata a Deo. Primus Dei influxus est concursus ille generalis, quem Adversarii nomine *concursus simultanei* vocant, sed re ipsa præpostere explicant. Alter vero est, quem Thomistæ præmotionem vocant. Uterque est ab una simplici virtute Dei, quæ dat causæ actu *agere*, sicque præmovet eam, et effectui actu *esse* illum sub universali entis participati ratione attingendo, sicque non solum per causas, sed cum causis agit. S. Thomas hos influxus ita distinguit, ut licet per impossibile Deus non esset causa universalis essendi, proindeque secundo modo non influeret, attamen supposita ratione primi motoris in secunda moventia priori modo influeret, quia ut docet 1. p. qu. 105. 5. *si sint multa agentia subordinata, semper primum agens movet secundum ad agendum*, abstrahendo ab eo, quod illud produxerit, aut non produxerit.

Unum dici posset, S. Thomam præmotionem, seu *Prævium motionem* ubique docere; nullibi *prædeterminationem.*

At jam ostendi art. 2. præmotionem esse prædeterminationem. Nec vero *Prædeterminationis* nomine aliud intelligimus, quam prævíam motionem et applicationem ad agendum, seu ad exercitium actus applicantem, quam docuisse S. Thomam constat ex locis relatis.

Adde pro coronide, rationes omnes, quibus Thomistæ præmotionem, seu prædeterminationem probant, desumi a S. Thoma; objectiones, quas Adversarii contra proferunt, proponi a S. Thoma; solutiones, quas illis adhibent Thomistæ, adhiberi a S. Thoma, ut amplius infra constabit, Ergo eandem rem, ac illi, docuit S. Thomas, imo nec nomina tacuit, ut infra ostendam in solutione objectionum.

§. VIII.

Probatur Præmotio rationibus.

Justissima causa æquis semper rationibus abundat. Quæ vero justior esse potest, quam quæ dominium Dei et dependentiam causarum secundarum a prima defendit? Nobis itaque hoc nunc agentibus plures, ac validæ rationes se offerunt, e quibus eas præcipue seligemus, quas ipse S. Thomas usurpat.

RATIO PRIMA

Præmovet Deus, quia Primus motor.

Hæc ratio sic expendi potest. Causæ secundæ non agunt nisi motæ et applicatæ a Deo: Sed hæc motio, seu applicatio, est physica et prævia: Ergo datur physica præmotio. Minor duo dicit. 1. Quod motio causæ secundæ a prima, si detur, sit physica. 2. Quod sit prævia. Primum constat, quia non est motio per modum objecti et finis, quæ dicitur *moralis;* sed per modum causæ efficientis, quæ dicitur *physica.* Est enim a prima causa formaliter ut tali, idest, exercente munus primæ causæ efficientis et non objecti allicientis. Deinde est motio communis omnibus causis secundis; qualem esse moralem palam repugnat.

In hoc nulla est difficultas. Secunda vero pars minoris etiam constat. Nam causa est prior effectu, et motio suo termino: Sed actio causæ, quæ agit ut mota et applicata ab alia, est effectus et terminus illius motionis; movetur enim ad agendum, et agit quia movetur et applicatur: Ergo motio illa est prior actione causæ secundæ. Unde S. Thomas 3. Cont. Gent. cap. 149. ex Aristotele, ut principium per se notum statuit, *Motio moventis est prior motione mobilis ratione et causa.* Itaque minor constat.

Major vero (præterquam effatum est tum apud Patres, tum apud Philosophos, tum apud omnes tritum et ratum, qui ideo Deum *Primum motorem* vocant, quod omnia moveat, seu, ut loquitur Boetius, *immotus manens det cuncta moveri*, adeo ut citra temeritatem negari nequeat) sic probari potest. In moventibus et agentibus subordinatis secundum non agit nisi motum et applicatum a primo: Sed omnes causæ secundæ sunt subordinatæ Deo ut primo moventi et causæ primæ: Ergo non agunt, nec movent, nisi motæ et applicatæ a Deo. Minor constat. Major declaratur, primo inductione a S. Thoma 3. Cont. Gent. c. 67. Sic in naturalibus corpora inferiora moventur et excitantur ad agendum virtute superiorum corporum. In animalibus inferiores potentiæ moventur et applicantur a superioribus, ut in homine omnes aliæ a voluntate. In artificialibus inferiores Artifices moventur et applicantur a superiore artifice, cui subduntur. In politicis inferiores ministri a principe. In exercitu milites a duce, etc. Tum ratione. Nam in ea dependentia et applicatione sita ést subordinatio causarum, ut inferior superiori subdatur, ei inserviat, ejus applicationem expectet. Unde cum agit, non ut mota ab ea, sed ut se movens, hoc ipso subordinationem ejus effugit, ut cum miles non jussus pugnat; cum appetitus non applicatus a voluntate, sed suo impetu, prorumpit in aliquem effectum, jam subordinatio non est. Adde inconveniens. Movens non motum ab alio in aliquo opere, est in eo primum movens! Ergo hoc ipso quod est secundum movens respectu alicujus operis, oportet, ut non moveat nisi ut motum ab aliquo primo.

Hic aqua hæret adversariis Molina 1. par. qu. 14. ar. 13.

Disput. 6. negat diserte, causas secundas moveri a Deo. Suarez Metaphys. Disput. 22. Sect. 2. num. 47. et 49. dicit, moveri quidem, sed admodum improprie. Itaque omnes Antiquos ineptos facit, qui in re tanti momenti adeo improprie locuti sunt. Alii dicunt, moveri per concursum simultaneum. Nihil absurdius; nempe ut si dicas, nautam moveri a socio, quia ipse non eum, sed cum eo navim movet. An non pari jure dici posset, Deum moveri a causa secunda, quia ipsa cum eo movet subjectum, in quod agit?

Confirmatur. Si causa secunda non prævio motu applicata, sed simultaneo concursu adjuta suum produceret effectum, nec causa secunda, nec ejus effectus penderent a Deo ut a causa proprie prima, sed solum simultanea: Consequens est absurdum, Ergo et antecedens. Probatur sequela. 1. ex ipsis terminis. 2. Exemplo trito adversariorum, plurium simul trahentium navim, quorum neuter respectu alterius causa prima dici vere potest. 3. Ex modo, quo Adversarii concursum simultaneum explicant, ut influxum partialem, se solo insufficientem, qui proinde, ut agat, tam eget influxu causæ creatæ, quam illa ipso.

Respondent, Deum dici causam primam, non præcise quia concurrit, sed quia virtutem, qua ei cooperatur causa secunda, ille dedit.

Sed contra. Ergo Deus non erit causa prima ex eo influxu, quo nunc agit, sed quo olim egit, cum causam produxit, quod plane absurdum: imo nec proprie dici poterit causa prima ex eo, quod causam, quam adjuvat, produxit. Id eo exemplo constat. Cum pater trahit navim cum filio suo, etsi virtutem, qua filius agit, dederit; non tamen ob id proprie et formaliter dici potest actu agere ut causa prima, sed ut concausa respectu filii et motus navis; nec filius ut actu agens ei subordinari, sed solum coordinari intelligitur.

SECUNDA RATIO

Præmovet Deus, quia causæ secundæ sunt instrumenta Dei.

Hanc rationem Deus ipse adhibet Isai. 10. ubi ut deprimat regis Assyriorum superbiam, expressis verbis hoc jus causæ principalis utentis creatura sua ut instrumento sic sibi vindicat: *Numquid gloriabitur securis contra eum, qui secat in ea, aut exaltatur serra contra eum, a quo trahitur? Quomodo si elevetur virga contra elevantem se, et exaltetur baculus, qui utique lignum est.* Hic loquitur de Rege, nempe de causa libera nulli mortalium subdita, quæ si attestante Deo, ejus instrumentum sit, idem a fortiori dicendum de omni alia causa. S. Thomas hac ratione sæpe utitur, 3. de potent. ar. 7. 3. Cont. Gent. cap. 66. 67. 147. ubi sic scribit: *Sub Deo, qui est primus intelligens et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates, sicut instrumenta sub principali agente.* Idem millies repetit de omnibus creaturis.

Probatur itaque præmotio ex eo capite. Instrumentum non agit ad effectum causæ principalis, nisi ut applicatum, proindeque præmotum a causa principali: Sed creaturæ in omni operatione sua agunt ad effectum proprium Deo: Ergo debent ab eo applicari, proindeque præmoveri. Major probata fuit a nobis in physica, cum de instrumentis. Et præterea suaderi potest, quod de ratione instrumenti sit, ut eo causa princeps utatur: usus autem est applicatio ad opus: unde his uti dicimur, quæ ad aliquid applicamus. Minorem sic probat S. Thomas. Ratio entis est proprius effectus Dei, nam causæ universalissimæ debet correspondere effectus universalissimus. Porro nihil universalius ente: Sed omnis creatura, dum aliquid agit, attingit rationem entis, hæc enim intime includitur in omni effectu: Ergo agit ad effectum proprium Dei.

Hæc S. Thomæ ratio illustrari potest exemplo artificialium. Sic videmus, rationem universaliorem, v. g. totius domus ordinem, esse proprium effectum artificis superioris; partes vero ejus respici a particularibus artificibus ut proprios effectus, a-

liam a fabro ferrario, aliam a fabro lignario, aliam a cæmentario etc. Quia tamen in his includitur aliquid ordinis ad totam domum, sub ea ratione non spectantur ab inferiori artifice, nisi ut ab instrumento; adeoque nec ad eas sic spectatas agit, nisi sub applicatione architecti. Unde cum latomus lapidem in ordine ad domum sub tali figura disponit, si figuram præcise spectes, ad eam se habet latomus ut causa principalis, proprium enim ejus opus est: at quatenus refertur ad domum, ad eam se habet ut causa instrumentalis, sub architecto ut causa principali applicante. Sic ratio universalis entis est effectus Deo proprius, entia vero particularia distribuuntur inter causas particulares ut proprii effectus. Quia tamen in his includitur ratio entis ut sic, sub eo respectu spectant ad Deum, ut ad causam principem; ad causas vero secundas, ut ad instrumenta Dei. Unde, ut dixi de particularibus artificibus, si præcise spectes hanc rationem entis, ejus causa principalis est causa secunda: at ut relata ad ens in communi, jam spectat ad Deum, ut ad causam principalem; ad creaturam vero, ut ad instrumentum, sub Deo applicante agens.

Respondent adversarii 1. Creaturas proprie non esse instrumenta Dei. At repugnat non modo jam facta ratio, sed etiam adducta ipsius Dei authoritas.

Respondent 2. Instrumenta non debere moveri a causa principe. At id vindicavimus agendo de istrumentis. Deinde, quidquid sit de instrumentis naturalibus, certe artificialia videmus non agere nisi ut ab artifice mota. Porro Deus dicit, creaturas, etiam liberas, se habere ad illum, ut ad artificem ejus instrumenta. Reponent forte, impropriam esse locutionem. Reponam imo falsam omnino fore, si Deus solum simultanee concurreret.

TERTIA RATIO

Deus præmovet, quia est causa influxus causæ secundæ.

Hæc ratio, quæ desumitur ex S. Thoma in 2. Distinct. 37. quæst. 21. ar. 2. sic formari potest. Ille causam præmovet, qui

ejus actualem influxum in ea causat: Sed Deus actualem influxum causæ secundæ in ea causat: Ergo eam præmovet. Major constat. Causa enim est prior effectu: Ergo influxus alium causans est eo prior. Minor vero probatur. Omne ens, omnisque ejus differentia est a Deo, idque adeo certum est, ut S. Thomas oppositum hæreticum censuerit: Sed quod creatura, cum antea solum posset, nunc actu agat et influat, est aliquid, ut constat: Ergo hoc est a Deo.

Dices, esse a Deo simultanee concurrente.

Sed contra. Concursus simultaneus, ut ab Adversariis explicatur, non dat, sed expectat influxum creaturæ; ideoque ab illis *partialis* dicitur, quod aliquid ex parte creaturæ illi accedat. At si contendant, illud ipsum, quo creatura in ratione actu agentis et Deo cooperantis constituitur, ab eo in ea causari, jam nec partialis erit, sed totalis; nec simultaneus, sed prævius; nec solum adjuvans, sed præmovens.

Repones, influxum creaturæ esse a Deo, quatenus dedit virtutem, a qua procedit et causatur.

Sed contra. Cum Deus virtutes activas contulit, dedit quidem posse, sed non dedit actu agere et influere. Unde causam secundam eo influxu a se pendere fecit, ut ens secundum a primo ente; sed non ejus influxum, ut a causa superiori, hunc in inferiori causante: Ergo si illum præterea ei non influat, proprie non erit a Deo.

Argumentum urgentius est in causis liberis. Nam cum bene utuntur libero suo arbitrio, bonus hic usus, et actus eum consequens non eo solo referri potest in Deum, quod illis liberum arbitrium contulit. Hoc enim cum Pelagius diceret, damnatus est ab Ecclesia, et merito. Cum enim liberum arbitrium vi suæ creationis æqualiter se habeat ad *agere* et *non agere*, ad bonum et malum, ex creatione sua non habet, ut hic et nunc bene agat. Itaque si Deus liberum solum arbitrium dederit, non usum ipsum; cum homo per illud bene agit, meliorem se ipse efficiet, quam a Deo factus sit, quod ut exsecrandam superbiam detestatur S. Augustinus lib. 12. de Civ. Dei cap. 6. Nec dicas, id dicere non posse, quia adjuvatur a Deo. Nam et illud adjutorium ab Adversariis indifferens statuitur.

Quid itaque faciet, ut illæ vires, tum innata hominis, tum adjuncta Dei, ad bonum et malum indifferens, ad bonum potius flectantur? Sane, juxta Adversarios, ipse homo proprie, ac per se causa sibi erit tanti boni, ut etiam fatetur Molina supra relatus. At contra reclamat orans Ecclesia, immo ipse Molina dum loquitur cum Ecclesia, hanc non minus veram, quam humilem confessionem toties repetente, *Deus, a quo bona cuncta procedunt. Deus virtutum, cujus est totum, quod est optimum. Deus omnium bonorum largitor, etc.* At paullo plenius Apostolus: *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia, ipsi gloria in secula. Amen.*

QUARTA RATIO

Deus præmovet, quia est universalis provisor.

Hæc ratio, quam sæpe expendit S. Thomas, sic formari potest. Ille, qui respicit finem ultimum universi, omnes causas sibi cooperantes debet applicare, et movere ad hunc finem: Sed Deus respicit finem totius universi: Ergo ejus est omnes causas ad illum movere et applicare. Minor constat: est enim universalis Provisor et Gubernator. Major vero probatur. Ille, qui finem ultimum Universi respicit, debet omnia in illum dirigere et perducere, ut Ducis est, qui victoriam proprie ut finem respicit, omnes milites ad eam dirigere, et tandem perducere. Sed non potest dirigere, nisi applicet et moveat ad agendum conformiter ad hunc finem; nam simul concurrendo non dirigit, imo concursus simultaneus, ut explicatur ab Adversariis, potius dirigitur a causa secunda, quam dirigat: Ergo debet movere et applicare. Vide S. Thomam 1. 2. qu. 9. ar. 1.

Illustratur hoc argumentum ex iis, quæ humana ratio facit. Cum enim alicui cura finis ultimi in negotio imponitur, quantum potest cavetur, ut omnes ad hunc finem collaborantes ipsi maxime subdantur, nec solum ei cooperentur, aut ille ipsis, sed potius ut nihil omnino agant, nisi ex ejus ductu et applicatione. Hoc enim ad rectam rationem maxime pertinere

mens humana clare perspicit, nec aliter finem posse commode obtineri. Hinc Romani, duces inferiores injussu imperatoris pugnantes, etiam si vincerent, plectebant. Cum itaque Universum summa, et potentissima ratione optime sit constitutum, necesse est, ut in eo inferiores causæ illi, quæ præest, et finem ultimum respicit, perfectissime subdantur, nec quidquam moliri queant, nisi ejus ductu et applicatione. Atque ita factum Scriptura passim testatur, cum ait, *omnia Deo servire*, *in manu ejus esse*, *ejus præcepto agere*, *ejus verbum facere*, etc. quod cum ad creaturas irrationales extendatur, intelligi nequit de ordinatione aliqua morali, sed de impulsu physico cuncta in finem a Deo intentum applicante.

Confirmatur. Cum providentia sit infallibilis, necesse est, ut res sibi subditas ad finem suum infallibili directione perducat: Sed sola præmotio id præstare potest: Ergo datur. Major constat. Minor probatur. Nam quidquid præter eam ponunt Adversarii, fallibile est; concursus enim simultaneus est indifferens, motiones morales sæpius inefficaces: Ergo infallibilitas divinæ providentiæ exigit aliquid amplius et efficacius, nempe præmotionem, ut certissimam ejus executricem. Hinc S. Thomas 1. par. qu. 103. ar. 8. *Omnis*, inquit, *inclinatio sive naturalis, sive voluntaria, nihil aliud est, quam impressio a primo movente, sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum nihil aliud est quam impressio a sagittante.* Ex quo concludit, quod divinæ Gubernationi nihil resistit: *Eo quod*, inquit, *omnia, quæ aguntur vel naturaliter, vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id, ad quod divinitus ordinantur.* En germanam, nobilem, Deo dignam, Scripturis conformem rationem explicandi infallibilitatem Providentiæ, in ipsa præmotione, seu impressione a primo movente in omnia derivata fundatam; quam deserentes Adversarii, Scientiæ mediæ providentiam, ne oberraret, dirigentis commentum excogitare coacti sunt. At hæc fusius Theologi.

QUINTA RATIO

Causa creata debet præmoveri a Deo, quia est indifferens et contingens.

Constat, plerasque esse causas ex se indeterminatas et contingentes. In his speciali ratione necessitas præmotionis sic vindicari potest. Ab eo, quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio determinetur ad unum: Sed pleræque causæ secundæ sunt ex se indifferentes ad utrumlibet, maxime voluntas humana: Ergo non agunt, nisi determinentur ad unum, scilicet a causa prima, quæ sola potest determinare voluntatem. Minor constat. Major est axioma a Commentat. 2. Physic. positum, quod sæpius usurpat S. Thomas. Et est per se notum. Nam nulla est ratio, cur causa, quandiu est indifferens, et æqualiter se habet ad opposita, in hoc potius, quam in aliud propendeat. Porro nihil est, nisi sit aliqua ratio, cur sit potius, quam non sit.

Respondebis. 1 Causam determinari per suam actionem.

Sed contra. Non effectus causam, sed causa effectum determinare potest. Actio vero comparatur ad causam, ut ejus effectus. Deinde cum causa indifferens est ad agendum et non agendum, nulla est ratio, cur actio exeat potius, quam non exeat a causa, proindeque illam determinet.

Respondebis. 2. Causam liberam determinari ab objectis; ut homo indifferens ad amandum potius, quam non amandum, determinatur ad amorem per beneficium ab alio receptum.

Sed contra. Objectum solum determinat ad speciem, non ad ipsum exercitium. Immo posita objectiva illa determinatione voluntas est adhuc indifferens, et ad speciem et ad exercitium, maxime secundum Adversarios; quippe libertatem definiunt, qua voluntas positis omnibus prærequisitis potest agere et non agere, imo plerumque opposita agere. A quo ergo determinabitur? Addesne præter objectum, concursum simultaneum? At et ipse indifferens est, potiusque a voluntate determinari magno consensu ejus defensores asserunt.

Reponunt tandem, et melius juxta sua principia, voluntatem, etsi indifferentem, seipsam determinare, illudque axioma esse falsum.

At adeo menti perspicuum est, ut quivis non præoccupatus eorum potius opinionem falsam censeat, ut quæ cum vero clare percepto non cohæret. Deinde voluntas creata jam foret primum determinans; non enim ab alio determinaretur. Porro tam repugnat, ut sit primum determinans, ac ut sit primum movens, prima causa; immo hæc ex illo clare sequuntur: foret enim in eorum opinione primum movens, primaque causa suæ determinationis.

Dices. Voluntatem divinam se ipsam determinare, cum sit indifferens. Quid ni et creata?

Resp. Quia est creata; et ideo non prima, ac potentialitati permixta. At voluntas divina, cum sit prima, summe in actu determinat se ipsam; aut potius determinat sua objecta: non enim illa, ut voluntas humana, est in potentia ad suum actum, ut egeat alio eam in actum reducente, et sic determinante, sed tota potentialis indifferentia est ex parte objectorum, quæ ipsa suo actualissimo dominio determinat. At hæc ad reconditiorem Theologiam spectant.

Cæterum, ut videas quantum hic aberrent Adversarii a doctrina S. Thomæ, ille cum hoc Axioma objecisset adversus libertatem divinam 1. par. q. 19. ar. 3. ad 5. Axioma ut certum supponens ita respondet. *Dicendum, quod causa, quæ ex se est contingens, oportet, quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.* Vides omnem aliam causam indifferentem, et contingentem debere ab alio determinari, juxta S. Thomam.

At, inquies: S. Thomas sæpe dicit, voluntatem se ipsam determinare per rationem, idque proprium esse causæ liberæ.

Fateor, sed sub Deo applicante, et movente, ut idem dicit S. Thomas conceptis verbis 1. p. qu. 83. art. 1. ad 3. Sed de hoc infra. Interim breviter accipe, quomodo voluntas creata se determinat. Deo applicante, voluntas ex se indifferens ad agendum et non agendum, determinatur ad agendum; ac pri-

mo prorumpit in amorem boni ut sic, qui ideo tribuitur Deo speciali modo, quod voluntas ita a Deo ad illum determinetur, ut ipsa se non determinet. Vi illius actus ratio inquirit, quid agendum ad illud bonum? ac mixtis variis actibus utriusque illius potentiæ tandem prorumpitur in judicium practicum, *hoc hic et nunc esse eligendum;* ex quo sequitur determinata electio; sicque liberum agens dicitur seipsum determinare, quod propria ratione et voluntate concurrentibus hoc judicium determinans sibi formaverit, sed tamen sub Deo semper has potentias juxta propriam conditionem ad agendum applicante. Unde semper se habet, ut primum determinans tollens indifferentiam passivam voluntatis, ac illi conferens indifferentiam illam activam et dominativam, qua sibi per rationem electiones proprias determinat. Sicque utrumque conciliatur ac cohæret, et voluntatem seipsam, et Deum voluntatem determinare. Nam illa se determinat, ut secundum agens per suam deliberationem. Deus vero illam determinat, ut primum agens per præmotionem, qua applicat ad exercitium.

SEXTA RATIO

Deus præmovet, quia est omnium Dominus

Hac ratione maxime utitur S. Augustinus, quæ sic formari potest. De ratione domini est applicare sibi subditos ad suas operationes, applicatione quidem morali per imperium, si dominium ejus morale sit, ac solum moraliter ei subditi subjiciantur; physice vero, si physicum, ac in ipsa rerum natura constitutum habeat dominium: Sed Deus est supremus omnium dominus, non pure moraliter ex aliqua subordinatione morali, sed naturaliter ex ipsa creaturæ naturali conditione: Ergo ad eum spectat omnia naturalia applicare. Minor constat. Major etiam. Nam actus dominii est re sibi subdita ad nutum uti. Porro usus in applicatione consistit.

Confirmatur. In doctrina adversariorum ne vestigium quidem divini dominii apparet. In actionibus creatura potius dominatur, Deus ad summum necessarius adjutor cernitur. Causas

quidem condidit, sed eas statim emancipavit, ut pater jam adultum filium. Hæ pro suo jure, ut libet, agunt. Adest solum illis Deus semper ad coagendum paratus, non efficiens, ut agant. Ad liberas præterea fungitur munere consiliarii per motiones morales; item exploratoris per scientiam mediam; Domini aliquantulum per leges, sed dominio pure morali, cui ut plurimum homines repugnant; naturalis, ac efficacissimi, quale summum, ac supremum naturæ principem decet, ne umbram quidem hic vides. Nam quod rerum actiones impedire queat concursus subtractione, aut extendere uberiori concursu, dominum concursus sui, non actionis creaturæ, arguit. Sic enim et socii et servi ad aliquod opus necessarii illud impedire queunt, aut promovere. Quomodo ergo stabit illud Regii Vatis? *Quoniam omnia serviunt tibi.* Vereor, ne in adversariorum sententia pene verius dici posset, *Quoniam tu servis omnibus.* Hinc inaudita apud antiquos interpretatione huc detorquent illud Isai. 43. *Servire me fecisti in peccatis tuis*, quod absit, dictum sit de divino influxu, quasi serviat ad peccandum; sed, ut omnes alii exponunt, intelligitur de victimis, de quibus eo loci Propheta loquitur, quas sacerdotes ad sua lucra convertebant. Vel juxta Lactantium et S. Hieronymum, exponitur de Christo, qui propter peccata nostra servi formam accepit, et tot labores pertulit. Unde non dicit Scriptura, *Servire me fecisti peccatis tuis*, quasi ad peccandum tecum; sed *in peccatis tuis*, idest, ob peccata tua, ut ea delerem. Unde subditur, *Ego sum, qui deleo iniquitates tuas.*

SEPTIMA RATIO

Causa creata eget prœmotione Dei, quia ex se activa non est, nisi in actu primo.

Hæc ratio profundissima est et efficacissima, quam hic accuratius expendemus ex peritissimis S. Thomæ principiis.

Itaque sic argumentor. Impossibile est, ut creatura agat, nisi constituta sit in ratione principii in actu secundo operativi. Atqui constitui nequit in ratione principii in actu secundo ope-

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

rativi per suam virtutem agendi, nec per concursum simultaneum, sed per solam præmotionem: Ergo ut creatura agat, eget præmotione. Ut argumentum omni ex parte convincat, utraque præmissa demonstranda nobis est.

Major supponit rem apud omnes certam, nempe duplicem statum virtutis activæ, habitualem, et actualem, seu in actu primo, et in actu secundo. Sic qui scientiam habet, sed actu non cognoscit ea, quæ scit, dicitur sciens habitualiter, seu in actu primo. Dum vero actu per scientiam cognoscit, dicitur sciens actualiter, seu in actu secundo: in quo statu scientia sine dubio perfectior et actualior est, quam in primo. In priori enim habet aliquid potentialitatis admixtum; nam si omnem propriam actualitatem haberet, suum actum exereret. Unde quia scientia Dei est actualissima, et nullo modo in potentia, semper actu cognoscit ea omnia, ad quæ se extendit. Ea distinctione supposita. Major argumenti adeo clara est, ut nemo eam inficiari queat. Nam quod solum habet principium operativum habitualiter, et in actu primo, actu non agit; imo implicat contradictionem, ut agat quandiu tale agendi principium in eo statu imperfecto, et otioso manet: Ergo ut creatura actu agat, oportet, ut sit constituta in ratione principii actualiter, perfecte, et complete operativi. In hoc nulla est difficultas.

Minor vero probatur. Et in primis creaturam non constitui per concursum simultaneum Adversariorum in ratione principii in actu secundo operativi constat, nec ipsi diffiteri possunt. Nam hic concursus semper præsto est. Unde si per eum agens constitueretur in ratione principii operativi, omne agens esset semper operativum in actu secundo. At manifestum est, pleraque agentia esse solum operativa in actu primo, ut sciens, dum dormit. In hoc itaque nulla est difficultas.

Quod vero nec per suam virtutem activam creatura constituatur in ratione principii in actu secundo operativi, probatur. Virtus activa creaturæ est solum operativa in actu primo et habitualiter, seu est primum operandi principium, non ipsa ultima actualitas: Ergo non constituit agens in ratione principii in actu secundo operativi. Consequentia est evidens. Antecedens probatur ratione S. Thomæ 1. p. q. 54. ar. 1. *Impossibile est*,

inquit, *quod aliquid, quod non est actus purus, sed habet aliquid de potentialitate permixtum, sit sua ultima actualitas;* Atqui virtus activa creaturæ non est actus purus, sed habet aliquid de potentialitate permixtum: Ergo non est sua ultima agendi actualitas, sed solum actus primus existens in potentia ad ultimam agendi actualitatem. Idem manifesta inductione confirmatur. Sic in agentibus liberis (de quibus præcipua nobis cum Adversariis quæstio est, an egeant præmotione) virtus eorum activa, nempe intellectus et voluntas, est solum ex se operativa in actu primo, unde sæpe visuntur in statu actus primi, seu habituali et otioso. Porro si nobilissimæ hæ facultates ex se sunt solum activæ in actu primo, idem a fortiori censendum de ignobilioribus. Atque in plerisque id experientia confirmat. Sic appetitus sensitivus, et facultas motrix, non sunt activa per se in actu secundo. Non enim semper sunt in actu, sed sæpe in otio; immo etiam cum nihil illis deest ad operandum, solo voluntatis nutu suspensa manent et feriantur. Idem dicendum de sensibus; plerumque enim et ipsi otiantur, uti et facultas altrix in sene, generativa in puero, seminalis in ovo et grano, quæ nihil molitur, etsi materia adsit, donec excitetur. Imo calor licet maxime activus videatur, ex se non est nisi activus in actu primo, ac separari potest a suo actu secundo; ut constat in calore, ut vocant, potentiali, de quo vide in Physica, ubi de Elementis. Idem sentiendum de omni qualitate naturali activa, licet quædam semper esse videantur in actu secundo, non quod tales sint ex sua essentia, sed quod semper adsit id, quo tales sunt; At re ipsa in iis etiam duplex status distinguitur, potentialis, seu actus primi; et actualis, seu actus secundi: Ergo virtus activa omnis agentis creati seu liberi, seu naturalis, non est ipsa ultima actualitas operandi, seu principium in actu primo, et habitualiter ex se operativum: Ergo ut agens creatum constituatur in ratione principii in actu secundo et completo activi; præter virtutem suam activam, et concursum simultaneum, admittenda est aliqua ulterior actualitas a primo agente, qui semper est in actu, derivante, qua virtutes activæ creatæ ab illo statu habituali et otioso ad ipsum agendi exercitium, pro suo quæque modo, reducantur; quave ultimo

complente fiat, ut hic et nunc suas actiones, effectusque parturiant; ut sic ultima essendi et agendi actualitas sit a Deo, ut proprius ejus effectus. Porro hic ultimus agendi vigor a prima causa in omnes alias effusus, et reducens eas ad ipsum agendi exercitium, a nobis *Præmotio* vocatur.

Respondebis, Agentia creata constitui in ratione principii in actu secundo operativi per propriam actionem a se productam, quæ ideo dicitur actus secundus operandi.

Sed contra. Actio duobus modis sumi potest. Primo pro ipsa ultima activitate complente potentiam ad agendum, non ab ipsa potentia producta, (repugnat enim, ut aliquid majorem sibi perfectionem det, quam habeat) sed ab eo, qui potentiam applicat, et reducit in actum, accepta; quo sensu aliquando sumitur actio a S. Thoma, ut notavi 1. par. Physicæ, Disput. 5. q. 1. ar. 2. et sic verum est, agens constitui in ratione principii in actu secundo operativi per suam actionem, illamque esse ultimam agentis actualitatem, ac proprie actum secundum: sed eo sensu actio erit ipsa præmotio. Secundo actio sumi potest pro aliquo ab agente producto, ut sumitur ab adversariis. Hoc sensu sumpta actio, etsi denominet formaliter causam agentem, non tamen ipsa potest esse actualitas complens causam in ratione principii activi, et ratio cur agens antea illam non profundens jam eam profundat, alias esset causa, cur ipsa esset, id est, causa sui ipsius, quod manifeste repugnat. Itaque præter actionem sic sumptam immo prius natura, quam agens eam producat, oportet, ut intelligatur ultimo completum in ratione principii activi. In tantum enim agit, in quantum est in actu. Ergo prius est, ut sit perfecte et integre in actu, quam ut quidquam ex eo prodeat. Unde quærenti, cur Petrus v. g. non semper actu contempletur ea, quorum habet scientiam, si diceres, quia contemplatio actu non producitur ab eo, deridetur inepta responsio. At si diceres, quia ejus scientia non est summe actualis, sed solum actus primus contemplandi, expectans, ut reducatur aliunde ad actum secundum, apte responderes; solumque restaret quærendum, quid sit id, quod hanc scientiam reducit ad actum secundum contemplandi. Et in hoc nulla est difficultas.

Repones, Facultates inferiores applicari ad actum a superioribus creatis, ideoque non egere præmotione. Ut vis seminalis grani hieme torpens, excitatur verno Solis calore. Facultas motrix hominis applicatur ad exercitium ab ejus appetitu, appetitus ab imaginatione, imaginatio a ratione, ratio a voluntate, quæ in homine movet ad exercitium alias facultates.

Hoc argumento quidam persuasi dicunt, Deum non præmovere immediate omnia, sed solum prima agentia ipsi immediatiora, eaque solum ad primum actum, quo se deinceps et alia movent: ut voluntas, inquiunt, solum movetur a Deo ad primum actum, qui est volitio finis; ipsa vero in actu facta movet intellectum ad deliberandum de mediis, et per hanc deliberationem movet se ad electiones suas, Deo ad eas non applicante. Hanc vero putant esse mentem Aristotelis 8. Phys. c. 5. et S. Thomæ 1. 2. q. 9. ar. 4 aliisque in locis.

Sed falluntur; nec advertunt, quam late pateat hoc S. Thomæ principium 1. 2. qu. 9. ar. 4. *Omne, quod est quandoque agens in actu, et quandoque in potentia,* (id est, cujus vis activa non est ultima sua actualitas) *indiget moveri ab aliquo. Oportet enim, ut id, quod est in potentia reducatur in actum per aliquid, quod est in actu*, ut ait art. 1. Nam etsi eo principio apertius probetur, quibusdam gradibus esse deveniendum ad aliquem primum motorem, a quo incipiat motus tum naturæ, tum voluntatis, quique specialius, ac singularius moveat prima moventia naturalia, et voluntatem ad primum actum; attamen si profundius penetretur, probat Deum immediate movere secunda moventia, etiam quæ moventur ab aliis creatis, et voluntatem, etiam ad eos actus, ad quos se ipsam movet et applicat. Nam virtus illa derivata a Superiori movente creato, magis complens inferius agens, non est sua ultima actualitas, cum nec ipsa virtus superioris agentis, cujus est participatio, sit sua ultima actualitas, ut constat in doctrina S. Thomæ 1. p. q. 54. ar. 1. Unde est solum ex se activa in actu primo. Sed juxta S. Thom. virtus, quæ est solum activa in actu primo, ut agat, debet reduci ab aliquo ad actum secundum et ultimum: Ergo agens creatum quantumvis instructum tum propria, tum ab aliis superioribus participata virtute, adhuc eget reduci ad

actum ultimum ab aliquo; nempe ab eo, cujus virtus est sua ultima actualitas, quique proinde solus eam dare aliis potest.

Et hoc est, quod dicit S. Thomas 3. contra Gentes c. 66. *Ultimum complementum agentis secundi est ex virtute agentis primi.* Unde Quæst. 3. de Potent. ar. 7. docet; omnem omnino virtutem creatam, sive immediate a Deo collatam, sive ab aliis agentibus acceptam egere motione divina. Et 1. 2. q. 109. ar. 1. *Quantumcumque*, inquit, *aliqua natura, sive corporalis, sive spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo.* Nempe quia semper ultima actualitas agendi in omni agente, sive superiori, sive inferiori, est immediate a Deo, ut a primo, et per essentiam agente, sicut ultima essendi actualitas in omni ente, sive a solo Deo, sive etiam a causis secundis producatur, est a Deo immediate, ut ab ente primo et per essentiam, tanquam proprius ejus effectus. Atque hinc probat S. Thomas 1. p. q. 8. ar. 1. Deum esse præsentem immediate in omni re, et quæst. de Potent. ar. 7. operari immediate in omni operante. Itaque agentia creata superiora perficiunt quidem inferiora magis complendo earum vires activas, et voluntas per iudicium practicum movet se, ac determinat ad eligendum; attamen nec virtus agendi a superiore inferiori communicata, nec judicium practicum in vi intentionis formatum est ipsa ultima actualitas, qua agens inferius agat, et facultas electiva eligat, sed se habent, ut aliquæ aut dispositiones, aut formæ prærequisitæ, quibus positis Deus, qui unumquodque movet juxta suam dispositionem, applicat facultates iis affectas ad agendum. Et sic dicitur, *attingere a fine usque ad finem fortiter*, id est, a primo agente creato usque ad infimum, *et disponere omnia suaviter.* Hæc paullo fusius, sed rei momentum id exigebat.

Hanc sublimiorem, et abstrusiorem doctrinam egregie illustrat Marsilius Ficinus ex S. Dionysio et Platone, exemplo sensibili, quo etiam usus est S. Thomas 3. cont. Gent. c. 67. Sic, inquit: Videmus, quod Sol, qui est veluti principium totius visibilitatis, corporibus dedit colores; si ita non est, suppone: hi colores, ut diminutæ lucis participationes, visibiles quidem sunt, sed solum in actu primo; ideoque ut in actu secundo moveant

oculum, et actu videantur, egent semper prævio quodam solis illustrantis influxu, quo complente jam suum munus obeunt, alioquin nusquam. Eodem modo primum agens, qui est purus agendi actus, facultatem agendi dedit creaturis; at illa facultas, cum deficiat ab illa pura agendi actualitate, potentialitati permixta est, adeoque solum activa in actu primo. Unde ut in actu secundo agat, indiget influxu sui principii eam complente, et illi ultimam actualitatem inspirante, idque per modum motionis transeuntis, quia hæc ultima actualitas in solo actu puro *esse* fixum habet; in aliis vero *esse* fluens, ut loquitur S. Thomas Quæst. 3. de Potent. ar. 7. ac veluti per modum irradiationis, ut illuminatio in coloribus.

Probatur Præmotio exemplis.

Non desunt plura et aptissima exempla, quibus explicari et confirmari possit præmotio physica, quæque non semel variis in locis usurpat S. Thomas. Generaliter enim videmus in causis subordinatis inferiorem non agere, nisi motam et applicatam a superiore, ut inquit 1. p. q. 105. ar. 5 Ideoque 3. cont. Gentes c. 147. præclare ait: *Divinæ Providentiæ legem esse, ut unumquodque immediate a proxima sibi causa moveatur.* Sic quia corpus, et omnia ejus membra subordinantur animæ, non agunt, nisi ex ejus motione et applicatione. Quia cæteræ potentiæ subordinantur voluntati tanquam suæ reginæ, non operantur, nisi quatenus moventur ab illa. Quia membra subordinantur cordi, nullus in eis motus fit, nisi prius ab illo vitalem influxum recipiant, quo intercepto, vel penitus cessante, ut in deliquio et morte, cætera membra torpent. Sic quia sublunaria subordinantur cœlis, non agunt, nisi prius vivifico siderum influxu excitentur, ut patet in plantis, quarum virtus languescente per hiemem siderum calore, manet otiosa. Idem patet in artificialibus subordinatis. Sic enim prima horologii rota cæteris omnibus motum influit. Idem in politicis. Sic enim propter subordinationem miles non agit, nisi applicetur a suo Duce, et Dux a Tribuno, Tribunus ab exercitus Imperatore, Imperator a Rege. Et Judices inferiores nihil valide decernunt, nisi in

quantum mittuntur, et applicantur a supremo, nempe Principe.

Certum est autem, omne agens creatum subordinari immediate agenti increato, ac intimius ab eo pendere, quam corpus ab anima, potentias a voluntate, membra a corde, sublunaria a cœlestibus, etc. Ergo a fortiori debent prius applicari et moveri a Deo. Unde mirum est, Adversarios id denegare Deo respectu causarum secundarum, quod uni causæ secundæ competere videmus respectu alterius, cum tamen magis dependeant causæ creatæ a Deo, quam quælibet causa secunda ab altera.

Probatur ultimo Præmotio ex inconvenientibus.

Primum inconveniens, quod ex negatione præmotionis sequitur, est, Deum non fore causam primam totius entis. Ut enim arguit D. Thomas in 2. Disp. 37. quæst. 2. ar. 2. *Non potest vitari, quin voluntas humana sit primum agens, si ejus actio non reducatur in aliquod prius agens*; Sed per concursum simultaneum actio creaturæ reducitur solùm in Deum simultanee agentem: Ergo ex illa sententia sequitur, Deum non esse primum agens.

Secundo sequitur, influxum Dei subjici creaturæ, illamque esse priorem Deo in causando. Dicunt enim Adversarii, influxum Dei semper esse paratum, ut creatura illo utatur, vel non utatur, prout libuerit, ac proinde creaturam priorem, et Deum posteriorem faciunt in agendo, nam prior est, qui utitur, quam ille, quo utitur.

Tertio sequitur, Deum non esse dominum creaturæ, saltem liberæ. Docent enim Adversarii, Deum offerre suum concursum indifferentem voluntati, et per scientiam mediam, ut vocant, explorare quomodo sit eo usura, totamque Providentiæ œconomiam, et certitudinem committunt huic exploratrici scientiæ, sæpius usurpantes illud effatum: *Nihil Providentia decernit, nisi Præscientia exploraverit.* Ergo Deus in eorum sententia potius explorator est nostrarum actionum, quam dominus nostrarum voluntatum.

Quarto sequitur, aliquid fore impossibile Deo, nempe efficere, ut homo agat in illis circumstantiis, et cum illis motioni-

bus moralibus, in quibus Deus prævidet, eum ex se ipso non esse acturum. Dicunt enim, divinum influxum exspectare cooperationem creaturæ: Ergo per illum Deus non potest efficere, ut creatura consentiat, sed potius id a creatura expectat.

Quinto sequitur, Creaturam aliquid habere, quod non acceperit a Deo. Usus enim concursus simultanei non datur ab ipso concursu simultaneo: Ergo nisi admittatur præterea concursus applicativus, creatura ex se ipsa, et non a Deo habebit saltem, quod utatur concursu simultaneo. Pono casum. Deus eundem concursum simultaneum offert Petro et Joanni, et Joannes illo recte utitur, non vero Petrus: an non potest gloriari Joannes supra Petrum, se consensisse divino concursui? quod tamen est contra Apostolum dicentem, non esse gloriandum ex eo, quod bene agamus, quia nihil habemus, quod non acceperimus. Hoc argumentum, sicut et plura alia inconvenientia, prosequi solent Theologi agendo de voluntate, et scientia Dei, ejusque gratia; atque idcirco de his parcius nos.

Fateamur ergo tot testibus et rationibus convicti, Deum omnes creaturas ad singulas actiones applicare, ita ut nihil in Mundo fiat, nisi ex applicatione et prævia Dei motione, illamque doctrinam esse omnium seculorum traductione propagatam, in Scripturis fundatam, in Conciliis approbatam, a Patribus inculcatam, a Philosophis probatam, a S. Augustino egregie propugnatam, a S. Thoma illustratam, rationibus confirmatam ac demonstratam, exemplis demum, et omnium argumentorum genere stabilitam. Unde Deus non ob aliud primi motoris nomen obtinuit, quam quod, quæ agunt, prius ab eo moveantur, et applicentur ad agendum.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ET QUOMODO DEUS PRÆMOVEAT AD ACTUM PECCATI.

In peccato duo diligenter distinguenda sunt, *actio*, et *malitia*; seu *effectus*, et *defectus*. Peccatum enim est monstrum. Unde sicut in monstro duo sunt, entitas, et deformitas, ita in peccato invenitur entitas actionis, et deformitas malitiæ. Certum

est, Deum non causare malitiam peccati, quamvis oppositum docuerit Calvinus, propter quam doctrinam ejus libri etiam a Lutheranis fuerunt publice combusti; ut enim dicit Fulgentius: *Deus non est author illius, cujus est ultor.* Aliqui tamen ex Adversariis feruntur docere, malitiam peccati esse a Deo simultanee, quamvis non crediderim, homines Catholicos ita sentire posse: quippe intolerabilis est hæc sententia; Deus enim nec auctor, nec socius esse potest peccati. Cæterum quantum ad entitatem, seu actionem, que reperitur in ipso peccato sit -

CONCLUSIO

Deus causat actionem peccati, physice præmovendo ad illam, non ut mala est, sed præcise ut actio est. Ita S. Thomas 1. 2. q. 79. ar. 2. et aliis in locis. D. Augustinus lib. de Gratia et Libero arbitrio, cap. 2. ubi loquendo de Semei, dicit, *Deus voluntatem ejus malam in hoc peccatum inclinavit.* Quod intelligendum est, non quantum ad malitiam, sed quantum ad substantiam actus, seu, ut dici solet, non quantum ad formale, sed quantum ad materiale peccati; sicut et alia ejusdem S. Doctoris loca, in quibus dicit, Deum movere ad actiones malas.

Probatur primo Conclusio argumentis omnibus, quibus supra generaliter ostendimus, Deum movere, et applicare creaturas ad omnes earum actiones; Sed in peccato reperitur actio: Ergo Deus movet ad illam.

Secundo. Quodlibet ens derivatur a primo ente, ut a prima causa; Sed actio peccati est aliquod ens: Ergo derivatur a primo ente, ut a prima causa.

Tertio. Omnis motus causatur a primo motore; Sed Deus est primus motor omnium spiritualium, et corporalium creaturarum: Ergo causat omnes illarum motus, ac proinde etiam actionem peccati. Hæ duæ rationes sunt S. Thomæ 1. 2. q. 79. ar. 2.

Quæres, cur Deus, qui nos ita in sua potestate habet, ut nihil agamus, nisi moti ab ipso, nos moveat ad actiones ma-

las, et non semper ad bonas; præcipue cum ipse adeo bonus sit, et bonorum amicus?

Respondeo, certissimum esse, quod Deus absolute posset impedire omnia mala, et facere, ut omnes semper bona agerent, neque id negari potest salva Dei omnipotentia. Unde ista difficultas omnibus solvenda est, et non solum Thomistis. Porrò commode solvitur dicendo, Sapientiam divinam non debere impedire omnia mala, sed plura permittere. Quia ut discurrit D. Thomas 1. p. q. 22. ar. 2. ad 2. Deus est provisor universalis omnium rerum: de ratione autem provisoris universalis est, ut permittat quosdam defectus, ne impediatur bonum Universi: si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent Universo; non enim esset vita Leonis, nisi esset occisio animalium; nec patientia Martyrum, nisi esset persecutio tyrannorum. Permittit ergo Deus mala in Mundo propter Universi pulchritudinem, ut ordinationes seculorum tanquam pulcherrimum carmen quibusdam antithetis honestet, inquit D. August. lib. 11. de Civit. Dei cap. 18. Nam Universi pulchritudo consurgit ex ordinata bonorum, et malorum commixtione, sicuti silentii interpositio dulciorem efficit cantilenam, ut ait S. Thomas 3. cont. Gent. c. 73. et umbræ ipsæ tabellas exornant, sine quibus omnis pictura, quantumvis lucidissimis coloribus expressa. esset imperfecta. Unde præclare S. Augustinus Serm. de Machabæis: *Pictor novit, ubi ponat nigrum colorem, ut sit decora pictura; et Deus nescit, ubi ponat peccatorem, ut sit formosa creatura?* Deus tamen cum sit optimus, etiam ex istis malis, quæ permittit, majora bona semper elicit, juxta illud ejusdem S. Augustini in Enchir. Cap. 11. *Deus non sineret, malum aliquod esse in suis operibus, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut benefaceret etiam de malo.* Adde præterea, quod Divinæ Sapientiæ lex exigit, ut Deus unumquodque moveat juxta ipsius conditionem, sicut perpetuo inculcat D. Thomas ex Dionysio. Cum igitur sint aliquæ creaturæ peccabiles et defectibiles, debet illas ita movere, ut in actione, ad quam movet, sæpe malitiam permittat, quamvis eam nunquam attingat.

Quomodo autem fiat, ut motio divina ad istas malas actiones, non ut malæ sunt, sed ut actiones sunt, se extendat, e-

gregie explicat D. Thomas q. 3. de Malo, ar. 3. et 1. 2. q. 79. Nempe quia motus primi motoris non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque juxta illius conditionem. Cum ergo aliquid est in dispositione debita ad recipiendam motionem primi motoris, sequitur actio perfecta juxta intentionem primi moventis; sed si non sit in dispositione debita ad recipiendam talem motionem, sequitur actio imperfecta. Et tunc id, quod est de defectu, non reducitur in primum movens, quia talis defectus non est in actione, nisi in quantum agens secundum deficit a primo movente: sicut quidquid est de motu in tibia claudicante, procedit ab anima movente tibiam; quidquid vero est de defectu, est a tibia curva, secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis. Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium omnium motionum, si voluntas fuerit in dispositione debita ad recipiendam motionem Dei, semper sequetur actio bona, ut patet in Beatis: si vero voluntas fuerit in prava dispositione, sequetur actio mala, ut patet in damnatis, qui semper peccant: si demum voluntas fuerit in dispositione variabili et defectibili, sequentur modo bonæ, modo malæ actiones; ita tamen ut semper, quidquid est de bono, reducatur in Deum; quidquid vero admiscetur de malo, reducatur in voluntatem creatam (1). Hæc ex D. Thoma collegimus locis supra citatis, quæ videri possunt in fonte. Objectiones, quæ militare possunt contra hunc Articulum, solventur simul cum aliis Articulo sequenti.

---

(1) *Ut omnes ambages uno veluti ictu tollamus e medio, placet, ad majorem Auctoris nostri intelligentiam, Antonini Reginaldi supra laudati, verba referre, quæ, habentur. Diss. de Cathech. Conc. Trid. Auct. cap. 13. quæque rei nostræ mire congruunt.*

Libertas, *inquit*, sive liberum arbitrium juxta D. Th. 1. p. q. 62. a. 8. ad 3. *est vis electiva servato ordine finis*, et haec ratio duo complectitur, nimirum *vim electivam*, *et ordinem ad finem*; hinc fit, ut duo quædam in notione libertatis intelligantur; alterum tamquam essentiale, atque intrinsecum, ipsam scilicet facultatem, sive potentiam, qua ipse actus electionis e-

ARTICULUS SEXTUS

EXPLICATUR NATURA PRÆMOTIONIS, ET MODUS, QUO DISPENSATUR

Ex his, quæ hactenus dicta sunt, satis demonstratum arbitror, quam altis radicibus hæreat doctrina Præmotionis, eamque ad omnem omnino creaturæ actum extendi. Verum ad hæc omnia dicere forte quis posset, Thomistas egregie quidem probare, Deum movere causas secundas, etiam motione prævia aliquomodo, vixque ullum posse id satis inficiari; at minime explicare, quid proprie sit in creaturis illa motio, an sola præsentia Creatoris omnia portantis et vivificantis: an qualitas creata addita creaturæ: an influxus ille idem, quo Deus operatur *esse*

---

licitur, alterum tamquam connotatum, et ratione quadam extrinsecum, illum videlicet ordinem ad finem. Quamvis enim in omni medii electione ordo ad finem aliquem includatur; ipse tamen finis extrinsecum quippiam est, et connotatum: ex hoc igitur capite aliquid veluti extraneum in ipsa medii electione involvitur. Quia vero finis omnis bonum quoddam est, indubitanter qui malum, quod vere hujusmodi est, licet sit apparens bonum, intendit, atque ad hoc medium diligit, habet ille quidem electionem, sed mancam, mutilam deficientem. Quis enim veram crediderit operationem visus, qui viridem, ubi alter est, colorem percipiat? an non potius dixerit, illum videre quidem sed non percipere? Ita prorsus in eo, qui medium eligit ad finem malum; habet quidem ille vim electivam, atque adeo libertatem, sed quae a vera libertatis ratione in tantum deficiat, quantum ab ipsa veri boni recta intentione declinat. Etsi vero totum illud, *quod physicum est in ipsa vi elective*, in hujusmodi ad malum finem electione reperire sit, quia nihilominus electio ipsa quidpiam morale, ordinem nimirum ad finem involvit, ubi ordo ille ad pravum finem dirigitur, etiam non nihil de ipsa electionis perfecta ratione detrahitur; minus liber est, qui eligendo a vero fine deviat, quam is qui dum eligit ab ipso recti finis ordine declinare non potest. Unde SSmus Præceptor ibidem inquit. *Major libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.* Quamvis hæc verissima sint nec nisi a cæcutientibus, aut protervis negari possint, majoris tamen claritatis gratia, distinguamus vires liberi arbitrii *in physicas et morales*; physicas qui-

in omnibus, constituturque illis intime præsens, etc. Quippe hæc non satis dicta, et intellecta miram caliginem offundunt eorum sententiæ, enervantque vim omnem probationum, quas pro præmotione stabilienda adducunt. Et quidem fateor, hæc obscurissima esse, atque in quibus elucidandis non soli Thomistæ laborant, sed et omnes Philosophi, ac Theologi. Et quæso te si tam occulta sit virtus et ratio, qua infantilia membra formantur in utero, speras, intellectu faciliorem fore rationem et virtutem, qua Deus Universitatem rerum, ac causarum administrat? Addiderim tamen de re occulta nihil præclarius, verosimilius, ac profundius ab aliis circumferri, quam quod ex S. Thomæ fontibus haurit Schola Thomistica. Nam, si verum fateri velimus, concursus simultanei Defensores, cum efficiendi vim, quasi ex æquo inter Deum, et creaturam partiuntur; cum virtutem Divinam in excubiis collocant explorantem, expectantemque creaturæ cooperationem; cum creaturas suo jure vindicant a subjectione Dei; cum chimerici commercii leges inter illas et Deum statuunt: cum inepta equorum in trahendo eodem curru conjunctorum exempla inducunt, aliaque ejusmodi; plane ut benignius dicam, parum magnifice de primæ causæ majestate loquuntur. Age ergo quam altius Angelica D. Thomæ doctrina sese erexerit, tantisper dicamus.

Atque ut rem radicitus aperiamus; Effectus omnes, qui in Mundo fiunt, dupliciter considerari debent. Primo sub ratione entis creati ex nihilo originaliter educti, et in nihilum rursus

---

dem vocemus ipsam facultatem libertatis etiam ut est liberum arbitrium, morales vero ipsam finis intentionem, quæ ad eligenda media, ipsa experientia teste vires suppeditat.

Totum ergo, quod in electione humana physicum *est, atque adeo intrinsece, et essentialiter ad libertatem spectat, Deus, directe, et intime operatur, eam ipsam libertatem sua efficacissima virtute producendo eam movet; eam ipsa sit quædam natura, et perfectio naturæ. Id vero, quod morale, si bonum est, Deum, uti totius bonitatis fontem etiam in ordine naturali auctorem habet; si vero malum, creaturæ defectus est, quem aliis rationibus, iisque suæ providentiæ congruentibus Deus permittit, ut in textu expositum est.*

delapsuri, nisi continuo portaretur, ac manuteneretur omnipotenti aliqua virtute. Secundo sub ratione entis educti, id est, per transmutationem facti ex alio ente. Quippe videmus primo, Universitatem rerum creatam, ac continuo conservatam existere; in ea vero ita constituta et existente unum ens ex alio fieri, ut ex ligno ignem. Unde secundum hos duos modos res pendent a duplici causa et virtute, nempe a virtute infinita Creatoris omnia in *esse* conservantis, atque ne in nihilum decidant, manutenentis: et præterea a virtute finita causarum, quæ supposito illo generali influxu Creatoris, variis modis transmutant res sibi subjectas, atque ex una aliam efficiunt. Prima virtus est immediate, et unice a Deo, imo est Deus ipse; quia nulla virtus creata et finita potest attingere ens sub ratione creaturæ, illudque ita portare, ut ex ejus subtractione sequatur annihilatio. Neque vero aliud intelligi debet per concursum simultaneum probe acceptum, ut etiam diximus Articulo secundo. Unde concursus ille non est aliqua qualitas, aut influxus a Deo, et effectu distinctus, sed est ipsa virtus Dei, ut importans ad extra effectum, illumque immediate attingens sub ratione entis creati, sive cum sit, sive quandiu existit; dicitur-que *simultaneus*, quia cum nullus effectus producatur, in quo non sit imbibita ratio creaturæ, oportet, cum causæ secundæ attingunt suos effectus sub rationibus sibi correspondentibus, simul Deum illos attingere hoc superiori influxu sub ratione entis creati.

At vero secunda illa virtus, nempe eductiva et transmutativa est, per quam proprie creatura agit. Unde non est Deus ipse præsens causis, sed perfectio quædam data a Deo causis secundis, illisque inhærens ad producendas suas actiones, et per illas effectus. At quomodo detur a Deo creaturis, operæ pretium est, ut dicamus. Quippe ex eo pendet unice notitia præmotionis, quæ et ipsa quoque comprehenditur sub illa virtute eductiva, ut ejus complementum.

Porro id commode intelligi, explicarive potest ex duobus profundissimis S. Thomæ principiis. Primum est: *Cum plures causæ subordinatæ concurrunt ad effectum, oportere, semper universaliores rationes correspondere universalioribus causis*,

nec attingi ab inferioribus, nisi qualenus agunt in virtute superiorum. Secundum est: *Virtutem superioris causæ, quæ residet in ea plene, ac permanenter, non communicari causæ inferiori, nisi per modum fluentis.* Vide, quæ late diximus in prima parte Physicæ agendo de Instrumentis. Cum igitur ad effectus per eductionem productos concurrant plures causæ subordinatæ, aliæ inferiores, aliæ universaliores, juxta illud, *Sol, et homo generant hominem*, oportet, virtutem eductivam ita dispensari a Deo inter causas secundas ut universalioribus dederit virtutes eductivas correspondentes universalioribus rationibus, quæ sunt in effectu educto, adeo ut inferiores causæ illas rationes non attingant, nisi in virtute superiorum, eaque per modum motionis transeuntis communicata, juxta secundum D. Thomæ principium. Porro in effectibus per eductionem productis relucet aliqua ratio, quæ licet per eductionem fiat, atque idcirco correspondere debeat alicui virtuti eductivæ, attamen adeo universalis est, ut nulla creata causa sit tam vastæ efficaciæ, quæ illam sibi ut propriam vindicet. Ea est *esse*, seu existentia, quæ est ultima, perfectissimaque formalitatum per eductionem productarum; adeo universalis, ut nullus sit effectus, in quo non reluceat. Illa ergo soli universalissimæ causæ, nempe Deo, proprie correspondere debet, atque adeo, quamquam attingatur a causis secundis, non tamen attingitur ab illis, nisi in virtute ipsius Dei, communicata causis secundis per modum motionis transeuntis, elevantis earum virtutes ad tam communem, et nobilem effectum, easque constituentis in ultima activitate agendi, cui in effectu respondet ultima actualitas educta, nempe *esse*, seu existentia. Atque id est, quod tam sæpe celebrat D. Thomas, cum ait: *Omnes virtutes creatas comparari ad Deum, ut instrumenta; causas secundas non dare esse, nisi in virtute Dei; ab eo moveri, applicari, compleri; esse in illis virtutem illam divinam per modum motionis transeuntis, ut est virtus artis in instrumento, colores in aere, etc.* Sicque habentur non modo profundissima ponendæ prædeterminationis fundamenta, sed etiam germani, ac Thomistici characteres, per quos possit innotescere: nempe ut sit vis quædam activa a Deo derivata in causas secundas, non ut perfectio sta-

bilis ad instar earum virium activarum, quæ habentur ut proprietates, sed ut motio transiens et ultimo complens et applicans vim activam creaturarum, atque se habens in ordine agendi, ut *esse*, seu existentia in ordine essendi..

Hinc vero explicari facile potest secunda Tituli pars; Quomodo præmotio dispensetur? Ut enim *agere* se habet ad agentia, sicut *esse* ad entia; ita influxus, quo Deus tanquam primum agens cætera movet ad *agere*, se habet ut ille, quo tanquam primus essendi fons omnia entia conservat in *esse*. Una enim providentiæ ubique sibi consentientis lege, hi duo divinæ Gubernationis effectus dispensantur atque ita ex uno alius proportione quadam innotescit. Itaque ut Deus res conservat juxta propriæ cujusque formæ modum, ac dispositionem, sic agentia movet ad agendum juxta propriæ virtutis activæ modum et dispositionem. Ut conservatio nulli deest, quandiu esse exigit; sic divina præmotio nulli agenti deest, cum agere postulat. Unde ut Deo conservatori essendi actualitas, non vero corruptio tribuitur; sic Deo præmotori agentium actiones et effectus, non vero defectus adscribuntur. Atque ut divina conservatio a rebus conservatis contingentiam, et ad non essendum potentiam non aufert, quamquam in sensu composito repugnet, ut Deus rem conservet, et illa non sit, ita divina motio agentibus contingentibus, et liberis agendi contingentiam, et libertatem non aufert, licet in sensu composito repugnet, ut Deus moveat ad agendum et tamen agens non agat. Atque adeo imperite adversus præmotionem objicitur, quod Deum peccati authorem faciat, et libertati noceat; uti et imperite objiceretur, quod conservatio Deum corruptionis authorem faceret, et contingentiam essendi rebus eriperet. Sicut enim unaquæque res sub Deo conservante pro suo modulo, ac conditione, quandiu potest, fruitur *esse* suo, perinde, ac si ex se ipsa existeret quia licet id habeat a Deo, ille tamen semper adest, nec rebus deficit, sed res propria corruptibilitate ei deficiunt, sic sub Deo movente unaquæque causa pro suo modulo, et conditione operatur, perinde ac si ex ipsa hunc motum omnino haberet: quia licet egeat Deo movente, ille semper adest, nec deficit agentibus, sed illa potius ipsi, cum agendo, aut ab agendo deficiunt.

Rursus ut sub Deo conservante non impeditur, ut una res ab alia superiore pendeat et conservetur, quatenus ab ea formam, aut dispositiones ad essendum requisitas accipit, sic nec sub Deo præmotore impeditur, ut causa secunda inferior a superioribus moveatur, quatenus ab illis aliquid virtutis, et dispositionis ad agendum prærequisitæ accipit. Immo sicut in rebus aliquæ se ipsas conservant, ut homo et animal dicuntur se conservare ac protegere, quatenus sub Deo, ut generali conservatore, sibi procurant pleraque ad sui conservationem necessaria; ita et quædam dicuntur se ipsa movere, et determinare ad agendum, nempe omnia agentia libera, quatenus solo Deo, ut generali motore, ipsa sibi per suam rationem fabricant formas ad actionem determinantes, nempe judicium practicum, quo se ex intentione finis determinant, et movent ad electionem mediorum. Sed sicut nihilominus Deus tanquam generalis conservator immediate omnia conservat, quia illis ultimo ad essendum dispositis immediate tribuit ultimam essendi actualitatem, ita et tanquam generalis motor omnia agentia immediate movet ad agendum, quia illis ultimo ad agendum dispositis ultimam agendi activitatem tribuit. Rursus ut Deus specialius, et immediatius prima entia creata conservat, ut Cœlos et Angelos, quia alia, a quibus conserventur, non supponunt; ita et prima agentia creata, et ad primas actiones specialius, ac immediatius movere dicitur, quia nihil aliud, quo moveantur supponunt.

At ne singula prosequar, sicut Deus duobus modis aliquid conservare dicitur, uno modo, ut conservator universalis, influxu scilicet juxta communis providentiæ leges dispensato; alio modo, ut conservator particularis, speciali quadam ratione interius manutenendo in *esse*, vel exterius protegendo specialiter per amotionem eorum, quæ corrumpere possent, ac procurationem eorum, quæ juvare possunt; sic Deus duobus modis agentia movere dicitur, uno modo, ut motor generalis, motione secundum communis providentiæ leges dispensata: alio modo, ut particularis motor, speciali quadam ratione interius instigando, et applicando ad agendum, vel exterius amovendo ea, quæ actionem impedire possent, et ea, quæ ad illam ulti-

mo disponunt speciali providentia procurando, quo posito statim adest præmotio.

Rursus, sicut Deus utroque modo conservat res fortiter et infallibiliter, quandiu eas conservare decernit; suaviter tamen non violata rerum natura, sed omnibus sponte sua veluti concurrentibus sub Deo ad effectum ab eo intentum conservandum, ita pariter Deus utroque modo fortiter et infallibiliter omnes actiones, quas effici decrevit, et ut effici decrevit, in suo tempore obtinet; suaviter tamen servata cujusque agentis conditione, ac agentibus ipsis ad actiones a Deo intentas sub eo movente concurrentibus. Porro hæc utraque infallibilitas provenit, non quidem semper ex intrinseca mediorum, quibus Deus utitur, indefectibilitate; sed ex efficacia et universalitate voluntatis Dei, qui cum omnia in manu habeat subsidia essendi et agendi, ita ut opus est dispensat, et sua providentia munit, ut licet deficere possint propter causarum, ac rerum defectibilium naturam, ab eo tamen, quem decrevit, effectu nunquam re ipsa deficiant.

Ex his rite intellectis non solum existentia, natura, et vis præmotionis clare, quantum rei conditio, aut potius infirmitas humani ingenii patitur, demonstrata manet; sed etiam, quæ adversus eam objici solent, facillime solvuntur. Nec enim robur habent, nisi ex non recta ejus idea, quam Adversarii sibi efformant; aut ex terminis, quibus a suis explicari, ac defendi solet, qui licet rem verissimam plerumque significent, aliquando tamen non eam audientium captui satis accommodant.

ARTICULUS SEPTIMUS

SOLVUNTUR OBJECTIONES.

Ex quadruplici capite peti solent. 1. Ex Authoritate. 2. Ex causalitate peccati. 3. Ex inutilitate Præmotionis. 4. Ex læsione libertatis. Cæterum argumenta a priori nulla fere apud Adversarios extant.

Obji. Ex primo capite. Aristotelis effatum est, *Agens agendo non mutari, sed mutare;* Atqui si præmoveretur physice, mutaretur: Ergo physice non præmovetur.

Resp. Distinguo; non mutatur agendo, concedo; ad agendum, nego. Nam ex Aristotele 8. Phys. c. 5. *Moventia secunda non movent nisi mota*, proindeque mutata *a primo*.

Quantum ad Authoritates S. Thomæ, quas partim truncatas, partim nihil ad propositum facientes, partim sinistro sensu explicatas accumulant Adversarii, cunctas referre prolixius esset. Unde pro solutione omnium assignabimus quatuor generales regulas ex ipso S. Thoma depromptas, (quis enim melius explicet S. Thomam, quam ipse S. Thomas?) quibus expediri facile possint omnes hæ authoritates.

Prima est. Quoties S. Thomas, aut alii Patres, dicunt, Deum non prædeterminare actiones nostras, id intelligitur de prædeterminatione, quæ est per modum naturæ; seu per impositionem necessitatis, qualis est determinatio ignis ad comburendum, et avis ad tali modo nidificandum; non vero de prædeterminatione, quæ est per modum liberi, id est, per modum applicationis ad exercitium actus liberi. Hæc Regula expresse traditur a S. Thoma 1. p. q. 32. ar. 1. ad 1. et 3. cont. Gent. c. 90. ubi explicans illud Damasceni: *Deus non prædeterminat ea, quæ sunt in nobis*, dicit, D. Damascenum sumere prædeterminationem pro impositione necessitatis, *qualis est in rebus naturalibus*: ex quo infert, per illa verba non excludi prædestinationem, nec proinde præmotionem, quæ est Divinæ Providentiæ, ac prædestinationis executrix.

Secunda regula est. Cum S. Thomas, aut alius author alicujus authoritatis in his materiis dicit: *voluntatem movere se ipsam, se determinare, esse dominam sui actus, eligere hoc potius, quam illud, esse positam in manu consilii sui*, etc. hoc intelligendum est in proprio ordine, seu per modum agentis proximi, quod tamen non excludit, sed supponit motionem et applicationem primi agentis: *Non enim est de necessitate libertatis, quod voluntas sit prima causa sui, sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur, quod sit prima causa. Deus igitur est prima causa movens causas naturales et voluntarias: et sicut naturalibus causis, eas movendo, non aufert, quin actiones earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias non aufert, quin earum actiones sint voluntariæ*,

sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. Hæc S. Thomas 1. p. q. 83. ar. 1. ad 3. et aliis in locis.

Tertia Regula est. Cum S. Thomas dicit, Deum movere voluntatem nihil imprimendo in illa, non excluditur ipsa motio, (implicat enim, aliquid movere aliud, non imprimendo ipsi motionem) sed solum excluditur infusio novi habitus. Ut enim, per quod Deus facit, ut creatura actu agat, est solum in illa per modum motionis transeuntis, non vero per modum qualitatis permanentis. Ita D. Thomas 3. de Potentia, ar. 7. et q. 22. de Veritate, ar. 8.

Quarta demum regula est. Cum S. Thomas dicit, Deum movere voluntatem ad bonum in communi, aut ad bonum supernaturale; voluntatem vero movere se ipsam ad bona particularia naturalia, sive vera, sive apparentia, hoc intelligendum est de motione speciali. Nam Deus speciali quodam modo movet voluntatem ad primam volitionem boni in communi, et ad bona supernaturalia. Cæterum voluntas per generalem motionem, quæ ipsi datur juxta consuetum providentiæ cursum, quam exprimimus nomine *præmotionis*, quæque est ut ultimus vigor agendi a primo actionum fonte derivatus, se ipsam movet et determinat ad alias actiones. Nam ex S. Thoma: *Nulla natura quantumvis perfecta procedit in suum actum, nisi moveatur a Deo.* Hæc regula sumitur ex D. Thoma 1. 2. q. 109. ar. 1. ubi distinguit duplicem motionem, unam generalem, sine qua creatura nihil agit, et aliam specialem qua indiget ad quosdam actus, ut peccator ad contritionem et pœnitentiam agendam indiget speciali motione divinæ gratiæ.

Ex his facile explicantur authoritates S. Thomæ, et aliorum Patrum. Cum enim S. Thomas in 2. dist. 39. q. 1. ar. 1. dicit, actum voluntatis non esse ab alio exteriori principio *determinate*, vel ut alii legunt, *determinante*, et determinationem alienam esse inimicam libertatis, loquitur de determinatione per modum naturæ, quæ non relinquit voluntati locum eligendi, et seipsam proxime determinandi, non vero de illa determinatione, quæ fit per modum liberi, idest, quæ est applicatio de-

scendens a primo libero, movens, et complens voluntatem ad eligendum et se determinandum.

Cum vero S. Thomas dicit: *voluntatem seipsam movere, determinare, applicare et esse dominam sui actus*, hoc intelligendum est per modum causæ proximæ, quæ non excludit dominium, motionem, et applicationem primi moventis, ut patet ex secunda regula. Et hæ duæ regulæ sunt principaliores.

Quando vero 1. 2. q. 6. ar. 6. ad 3. dicit: *Deum movere voluntatem ad volitionem boni universalis, voluntatem vero sub hac motione se determinare ad hoc bonum verum, vel apparens*; hoc intelligendum est de motione speciali, quæ locum habet tantum in prima volitione, et actibus supernaturalibus. Cæterum voluntas in aliis volitionibus se determinat ut completa illa generali Dei motione, qua creaturæ applicantur ad omnes et singulas actiones, ut dictum est in quarta regula. Unde S. Thomas nunquam dicit, voluntatem ita se movere ad electiones, ut ad eas a Deo non moveatur; sed e contra expresse dicit, Deum movere voluntatem ad quodcumque voluerit. Vide loca relata supra §. 7. ar. 4. Ejusmodi explicationes adeo claræ sunt versatis in doctrina D. Thomæ, ut nullus de his ambigere possit, nisi qui D. Thomam vel non legit, vel sinistris oculis percurrit, non ut ejus mentem exploret, sed ut illum invitum ad suas opiniones pertrahat.

Dices. Nunquam S. Thomas usus est nomine *Præmotionis*, et *Prædeterminationis:* Ergo eam non agnovit.

Resp. 1. Nego consequentiam; sufficit enim, ut rem ipsam docuerit, quam intelligimus nomine *Præmotionis*, et *Prædeterminationis*. Scriptura nomina *Incarnationis*, *Trinitatis*, *Consubstantialis*, *Purgatorii*, *Transubstantiationis* non usurpat: nec minus tamen docuit hæc mysteria, quia res, quæ his vocabulis intelliguntur, sub aliis terminis expressit, ita S. Thomas, etsi nusquam nomen *Præmotionis* usurpasset, nihilominus rem ipsam docuit, quia illam aliis terminis explicavit.

Respond. 2. *Movere ad agendum* idem *esse*, ac *præmovere*, juxta illud principium S. Thomæ et Aristotelis de his, quæ movent mota: *Motio moventis est prior motione mobilis.* Unde sufficit, S. Thomam dixisse: *Deum movere creaturas ad agen-*

dum, ut præmotionem doceat. Sane dicimus, *artificem movere malleum*, non vero *præmovere*, quamvis ista motio sit prævia motio; et ipsi Adversarii ea, quibus Deus moraliter nos excitat, vocant *motiones morales;* cum tamen constet, ejusmodi motiones esse prævias; cur ergo a pari S. Thomas præviam motionem non vocaverit simpliciter motionem? præcipue cum ipse pro certo haberet, motionem moventis esse priorem motione mobilis.

Resp. 3. S. Thomam etiam usurpasse nomen *præmotionis*, et *prædeterminationis*. Nam Quodlib. 12. dicit, *omnia prædeterminari a divina providentia*. Et locis supra relatis tradit, motionem Dei moventis esse *prævium motionem*: Ergo præmotionem.

Instabis authoritate Cajetani egregii S. Thomæ interpretis, 1. p. q. 19. ar. 8. ubi sic scribit: *Dupliciter contingit, causam secundam moveri a prima. Uno modo Motione prævia propriæ actioni, sicut baculus movet lapidem motus a manu. Alio modo motione intrinsece cooperativa propriæ actioni.* Et subdit: *Non oportet, cum aliquis vult aliquid, seu cum Sol illuminat, primam causam prævia motione cooperari; sed sufficit, et exigitur, eam intrinsece cooperari tali electioni, vel illuminationi. Quia cooperatio est in unoquoque secundum naturam uniuscujusque. Et sic disponit omnia suaviter.* Unde negat: *Esse durationem naturæ, in cujus primo instanti causa prima respiciat effectum, et in secundo causa secunda:* Ergo præviam juniorum Thomistarum motionem Cajetanus expunxit.

Resp. Distinguo; Non oportet causam primam cooperari motione prævia, *simpliciter quoad omnia*, ita ut nihil virtutis, cui cooperetur, et a qua modificetur, supponat in causa secunda, concedo; *motione prævia secundum aliquid*, et posteriori secundum aliud, nego. Itaque Cajetanus hic vocat *motionem prævium propriæ actioni causæ secundæ*, quæ non supponit in ea virtutem, cui cooperetur, et a qua modificetur. *Cooperativam* vero *actioni propriæ*, quæ licet actionem causalitate præcedat, non tamen est tota actionis ratio, sed supponit in causa mota virtutem agendi, quam complet, cui cooperatur, et a quo modificatur, qualem esse præmotionem ultro fatemur. Et ideo præmotionem nostram non excludit, sed exigit. Hanc esse Cajetani

mentem constat. 1. Ex exemplo, quo explicat motionem prævíam, quam excludit; nempe baculi moventis præcise quia movetur: non enim habet in se vim movendi, quam compleat, et cui cooperetur motio manus, sed motio manus est ei tota agendi ratio. 2. Ex terminis distinctionis. Non enim opponit motioni illi prævíæ concursum simultaneum Adversariorum extrinsece cooperantem, *sed motionem intrinsece cooperativam, quæ fit in unoquoque juxta naturam cujusque.* 3. Quia motioni, quam admittit, proprios characteres præmotionis tribuit, nempe ut sit motio *intrinsece cooperans, in unoquoque recepta juxta ejus naturam, a qua*, ut ibidem ait, *provenial ipsum* movere, id est, agere *causæ secundæ, et quæ virtutem causæ secundæ suo conjungit effectui*, proindeque prior sit causalitate, quam *agere* causæ secundæ; non tamen virtute ejus. Itaque motio cooperativa Cajetani est ipsa nostra præmotio, non simultaneus Adversariorum concursus. Hanc vero *in nullo priori respicere effectum*, vere dixit Cajetanus, et nos fatemur. In hoc nulla est difficultas.

At inquies, cur dixit Cajetanus, illam non esse prævíam actioni, quod tamen Thomistæ dicunt? Resp. Illum eo sensu, quo istos, docere esse prævíam, nempe causalitate effectiva, quia docet, ex *ea provenire actionem*, seu *agere* et *movere* causæ secundæ. Sed quia modificatur ex virtute causæ secundæ, dixit, non esse *prævíam propriæ ejus actioni*, puta hanc modificationem habet ex proprietate agendi causæ secundæ, et ideo non est prior actione proprie causæ secundæ veluti in actu signato considerata, licet sit prior ea in actu exercito spectata. Unde Cajetanus hanc modificationem explicans non dicit, eam esse ab actione exercita causæ secundæ sed *ex natura, seu modo causæ secundæ*, id est, ex proprio ejus agendi modo, *quia*, inquit, *cooperatio*, nempe motionis divinæ, *est in unoquoque secundum modum uniuscujusque.* Et ideo non est prior modo proprio agendi, proindeque proprietate actionis, sed solum ejus actuali exercitio.

Obji. Ex 2. capite. Si Deus præmoveret nos, esset author peccati: Ergo non præmovet. Probatur antecedens. Ille est au-

thor peccati, qui præmovet ad actionem malam; Sed Deus præmoveret ad actionem malam: Ergo esset author peccati.

Resp. 1. Adversarios teneri ad solvendum hoc argumentum, et alia similia. Nam sicut Deus, secundum Thomistas, applicat ad omnes actiones; ita fatentibus Adversariis concurrit simultanee ad omnes actiones. Ergo si hæc argumenta probent in via Thomistarum, Deum esse authorem peccati, probabunt in via Adversariorum esse cooperatorem peccati. Quam ergo solutionem dabunt huic argumento, hac eadem uti poterunt Thomistæ (1).

Resp. 2. Nego sequelam. Ad probationem distinguo majorem: Ille est author peccati, qui præmovet ad actionem malam; *præcise ut actio est*, nego; *ut mala est*, concedo. Et ad minorem, Deus præmovet ad actionem malam; *ut actio est*, concedo; *ut mala est*, nego: seu, quod in idem redit, præmovet ad actionem *ut fiat*, concedo; *ut male fiat*, nego. Deus enim, licet sit causa, ut actio fiat, non est tamen causa, ut ma-

---

(1) *Mos est, et ille quidem omnibus nova dogmata molientibus, non insuetus; ut primum ea subdubitanter exponant, deinde verborum ad artem compositorum offuciis involvant, quæ in unam, vel alteram partem flecti valeant. Sic duplici emolumento gaudere se posse arbitrantur, dum et incautos legentium vel audientium animos sensim ad novitatis amorem alliciunt, et a falsitatis, atque erroris suspicione immunes prorsus se vindicent. Hanc fraudem in Pelagio, atque Cœlestio deprehensam Augustinus, et Hyeronimus sæpius insectantur, ita ut Augustinus seipsum illa pene deceptum ingenue fateatur. Queritur de hac fraude lib. de grat. Christi, et lib. de orig. pecc. cap.* 22. Volentes, *inquit*, astute invidiam declinare, asserunt, istam præter fidei periculum esse quæstionem, ut videlicet, si in ea fuerint exorbitasse convicti, non criminaliter, sed quasi civiliter errasse videantur.

Num absimilis sit huic arti, eorum industria, qui doctrinam nostram variis artificiis criminantur, quasi Deum faciat peccati auctorem aliorum esto judicium. Id unum tantum advertant, non minoris injuriæ reum esse, qui Deum movere ad malitiam asserit, quam qui ejusdem malitiæ socium, promptumque ministrum propugnat uti concursus simultanei defensor.

le fiat, et ut mala sit. Sicut anima, licet sit causa, cur tibia curva moveatur; non est tamen causa cur tibia male moveatur et claudicet. Unde sicut defectus, qui est in claudicatione, non refunditur in animam, sed in tibiam; ita nec defectus, qui est in actione mala, refunditur in Deum moventem, sed in voluntatem creatam deficientem. Solutio, et objectio habentur in S. Thoma 1. 2. q. 79. ar. 2. Videsis.

Instabis. Homo est causa peccati, in quantum est causa ipsius actionis, quæ est peccatum: Ergo si Deus sit causa actionis peccati, erit etiam causa peccati. Probatur antecedens. Nam homo non intendit malitiam, sed solum ipsam actionem: Ergo præcise est author peccati, quia est causa actionis.

Resp. Cum S. Thoma, qui sibi hoc Adversariorum argumentum objicit ibidem ad 2. Distinguo antecedens: Homo est causa peccati, in quantum est causa actionis peccati; *præcise ut actio est*, nego; *ut habet adjunctum* defectum, concedo. Homo enim, quantumvis non intendat malitiam, est causa non solum actionis, sed etiam quod illa actio sit cum defectu: sicut calamus male aptatus, non solum est causa scriptionis, sed etiam defectus, qui est in scriptione. Deus autem, licet sit causa actionis, attamen non est causa, quod actio sit cum defectu; sicut peritus artifex est quidem causa, cur calamus pingat, non est tamen causa, cur male pingat; et anima est causa motus tibiæ curvæ, non tamen causa, cur defectus claudicationis reperiatur in tali motu. Unde sicut isti defectus scriptionis, et claudicationis non tribuuntur scriptori et animæ, sed calamo et tibiæ; ita nec defectus actionum tribuuntur Deo, sed creaturis, quamvis ipse moveat creaturas ad agendum. Solutio et exemplum posterius habentur in S. Thoma loco citato.

Urgebis. Defectus est inseparabilis ab actione peccati, v. g. ab odio Dei: Ergo si Deus præmovet ad actionem, præmovet etiam ad defectum.

Resp. 1. Nego consequentiam. Licet enim in effectu inseparabiliter reperiatur defectus, non tamen propterea, quod est causa unius, est causa alterius, ut videre est in tibia claudicante, quoties movetur ab anima.

Respond. 2. Distinguo antecedens: Defectus est inseparabi-

lis ab actione peccati; ut illa actio est a causa prima efficiente, nego; ut est a causa secunda deficiente, concedo. Utraque solutio insinuatur a S. Thoma loc. sup. cit.

Dices. Cur me potius movet Deus ad actionem conjunctam cum malitia, quam ad actionem conjuncta cum bonitate?

Hic cardo difficultatis vertitur, a qua se non expediunt, qui imaginantur, voluntatem in perfecto æquilibrio constitutam, ac ex se non magis propendentem ad materiale mali, quam ad actum bonum, a Deo determinari ad materiale mali, ita ut non aliquid ex parte voluntatis, sed sola Dei determinatio illud æquilibrium tollat. Hic dicendi modus parum sane conformis est divinæ bonitati, ac longe alienus a S. Thomæ doctrina, qui potius docet 1. 2. q. 79. ar 1. *Deum quantum est ex se omnia convertere in se ipsum, sicut in ultimum finem;* atque adeo ipsi repugnat, ut sit prima ratio, cur voluntas, si foret in æquilibrio perfecto constituta, inclinetur in actu, quo a Deo, ut ultimo fine suo discedit. Unde quod inclinetur in actum deficientem a Deo, ut ultimo fine, id perpetuo adscribit S. Thomas dispositioni indebitæ voluntatis. Itaque -

Respond. Ex S. Thoma, quod voluntas ad materiale mali potius determinatur, quam ad actum bonum, oriri ex eo, quod ita exigit ex propria dispositione. Hanc vero dispositionem remotam quidem et radicalem esse defectibilitatem tum voluntatis, tum intellectus, a quo proxime regitur. Proximam vero esse aliquam defectivam dispositionem ortam hic, et nunc ex defectivo illo arbitrio. Nam, ut supra dixi ar. 5. ex S. Thoma Quæst. 3. de Malo, ar. 3. *Motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum modum ejus. Cum itaque aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motum primi moventis, sequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; Sed si non sit in debita dispositione, et aptitudine ad recipiendum motum primi moventis, sequitur actio imperfecta . . . Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quædam sic moventur ab ipso, quod etiam se ipsa movent, sicut quæ habent liberum arbitrium, quæ si fuerint in debita dispositione, et ordine debito ad recipiendam divinam motionem, sequentur bonæ*

actiones, quæ totaliter reducuntur in Deum sicut in causam. Si autem deficiant a debito ordine, sequitur actio inordinata, quæ est actio peccati. Et sic quod ibi est de actione, reducitur in Deum, sicut in causam. Quod autem est ibi de inordinatione, non habet Deum causam, sed liberum arbitrium. Itaque ex S. Thoma peccatum oritur ex eo, quod liberum arbitrium movendo seipsum sub Deo movente, aliquid sui admiscet, quo deficit a recta dispositione. Id vero quomodo fiat ex doctrina S. Thomæ sic explicatur. Deus ut universalis motor solus movet voluntatem ad primam volitionem boni in communi. Illa ea motione in actu facta incipit ex se ipsa agere applicando intellectum ad deliberandum. Hic vero deliberat juxta dispositionem voluntatis; principium enim deliberationis practicæ est finis, qui unicuique talis videtur prout ipse est affectus. Unde si voluntas fuerit aut præcedente malo habitu corrupta, aut præsente passione illecta, deliberatio inclinat facile in bonum apparens passioni, aut habitui conforme; et sic ponitur dispositio, qua fit, ut voluntas exigat secundum communem providentiæ cursum applicari ad electionem talis boni, quæ est peccatum. Et in hoc non est difficultas. Si vero nulla præsente passione illecta, aut præcedente habitu corrupta sit, ut voluntas primi hominis et angeli, defectiva illa dispositio oritur ex amore boni proprii. Nam, ut dicit S. Augustinus lib. 4. contra Julianum, c. 3. *Mens bona magis sibi placet, et se ipsa delectat, quam quælibet alia creatura.* Unde, ut ibidem notat, complacentia propriæ excellentiæ id sæpe præstat in creatura rationali perfecta et recta, sed Deum nondum videnti, quod amor boni sensibilis in homine lapso. Nempe quatenus in illis mutuis intellectus et voluntatis motibus sub Deo, ut generali motore utrumque juxta propriam conditionem applicante, facile subrepit actualis amor propriæ excellentiæ, quæ ut præsentior et intimior vividius movet voluntatem, quam divina ipsa bonitas sola fide obscure cognita, qui quidem amor nondum malus est, sed periculosus; et tandem occasio mali, quatenus voluntas in eo occupata ita movet intellectum, ut cum non possit omnibus attendere, magis attendat ad bonum illud proprium, quam ad re-

gulam illud divino subjicientem, connivendo scilicet ipsi voluntati, ex qua inconsideratione regulæ efformat judicium finale minus regulæ subjectum. Cum ergo voluntatis ea conditio sit, ut divinam motionem, qua applicatur ad eligendum, juxta dictamen ab intellectu ab ea moto efformatum suscipiat, eo posito dictamine jam non est in debita dispositione ad suscipiendam motionem ad actum perfecte bonum, sed actum deficientem a regula. Hinc clare constat, ex ea, et intellectu proxime oriri, ut potius determinetur ad materiale mali, quam ad actum bonum; radicaliter vero ex ejus, et intellectus eam regentis limitatione, ac defectibilitate. Et quidem posset Deus ex speciali gratia et protectione impedire, ne hi defectus in nostris deliberationibus subreperent. At hæc privilegiata protectio non debet esse communis; imo generalis provisoris munus exigit, ut hi defectus permittantur. Vide quæ diximus art. 5.

Repones. Deus est, qui fecit voluntatem defectibilem, et intellectum capacem erroris, aut inconsiderationis: Ergo radix peccati videtur refundi in Deum.

Resp. Nego antecedens. Sicut enim artifex aptando calamum est quidem causa bonæ dispositionis calami, non tamen defectuum, quibus subjicitur ratione conditionis materiæ; ita Deus est quidem author voluntatis, et omnium bonarum ejus inclinationum, non tamen defectibilitatis ipsius. Et ratio est, quia voluntas, sicut et intellectus, est defectibilis ex eo, quod sit *ex nihilo*, proindeque non summe, sed defectibiliter bona et recta. Deus autem non est causa, cur voluntas sit ex nihilo, sed hoc habet a seipsa; et defectibilitas ei competit ex seipsa. Unde radix peccati est ipsum nihilum, quod est veluti creaturæ peculium. Ex quo detegitur profunda simul, et solida humilitatis radix. Cum enim nihil habeamus ex nobis præter nihilum originale, et peccata, quæ ex nihilo, ut ex primo fonte oriuntur, cætera vero acceperimus a Deo, in nullo gloriari possumus, sed in omnibus Deum laudare. Hæc solutio desumpta est ex D. Thoma in 2. Dist. 37. q. 2. ar. 1.

Replicabis. Deus est causa creaturæ, ut creata est; Sed creatura, ut creata, est ex nihilo: Ergo Deus est causa, cur sit ex nihilo.

Resp. Distinguo majorem: Deus est causa creaturæ, ut creata est; quantum *ad ea, quæ accipit per creationem*, concedo; quantum *ad ea, quæ non accipit per creationem*, nego. Patet autem, quod per creationem creatura non recipit nihilum. Et ideo Deus non est causa, cur creatura sit ex nihilo, sed solum, ut quæ de se nihil est, sit quidquid est.

Objic. ex 3. capite. Per concursum simultaneum creatura fit dependens a Deo: Ergo superfluit præmotio.

Respond. 1. Distinguo antecedens: fit dependens a Deo; ut a cooperatore, concedo; ut a primo motore applicante, nego. Solutio patet ex ipsis terminis, quia per concursum simultaneum intelligitur influxus cooperans causæ secundæ, non tamen applicans causam secundam.

Resp. 2. Distinguo idem antecedens: Per concursum simultaneum causa secunda est dependens a prima; *ex parte ipsius effectus*, concedo; *ex parte cooperationis, qua simul cum Deo producit effectum*, nego. Cum enim concursus simultaneus nihil ponat in causa secunda, sed totus recipiatur in effectu, producit quidem ipsum effectum, illumque a se reddit dependentem, sed non producit ipsam actualem cooperationem causæ secundæ. Unde præter concursum simultaneum, qui recipitur in effectu, admittendus est alius receptus in causa secunda, qui eam intrinsece applicet ad cooperandum Deo.

Instabis. Dici nequit, qui sit terminus illius præmotionis: Ergo nec quæ sit ejus ponendæ necessitas.

Hoc argumentum Suarez validum adeo putat, ut eo maxime nitatur, illudque potissime urgeat. Sed nihil infirmius. Respondeo enim, divinæ motionis duos esse terminos subordinatos; unum veluti proximum, alium remotum. Proximum est id, quod ponit in causa, nempe ipsa ultima agendi actualitas. Remotus vero, ac consequens, est effectus productus. Ut cum Sol colores illuminando efficit visibiles, terminus proximus hujus illuminationis est lumen colores afficiens; remotus vero ex eo consequens est effectus coloris illuminati, nempe emissio speciei coloris ad oculum.

Objic. ex 4. capite. Præmotio tollit libertatem: Ergo non datur. Probatur antecedens. Liber est, qui agit ex se ipso, et

se ipsum determinat; sed præmotus non agit ex se ipso; agitur enim et determinatur a Deo: Ergo non est liber.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem distinguo majorem, Liber est, qui agit ex se ipso, et se determinat; *tanquam proximum agens*, concedo; *tanquam primum agens*, nego, id esse necessarium. Et ad minorem: præmotus non agit ex se ipso, nec se determinat; *ut proximum agens*, nego; *ut primum agens*, concedo. Ut enim dicit S. Augustinus de his, quos Deus movet, *agunt, ut agant, non ut ipsi nihil agant.* Unde præmotus agit, et determinat se ipsum tanquam proximum determinans; Deus vero tanquam primum agens, et primum determinans. Non est autem de ratione libertatis, ut voluntas agat ex se ipsa, seque determinet, tanquam prima causa a superiori non dependens, sed tanquam causa proxima a primo motore applicata. Solutio est ex D. Thoma 1. p. q. 83. ar. 1. ad 3.

Instabis. Causa libera debet esse indifferens; Sed præmotus non est indifferens: Ergo nec liber.

Resp. Distinguo minorem: Præmotus non est indifferens; *indifferentia potentiali et suspensa*, concedo; *indifferentia actuali*, nego. Indifferentia potentialis est privatio omnis actus, cum capacitate ad illum: sic homo otiosus dicitur indifferens. Indifferentia vero actualis est positio unius actus cum potentia ad oppositum: ut ille, qui diligit Deum, dicitur adhuc indifferens ad non diligendum, quia sic amat, ut retineat potentiam ad non amandum. Dicimus ergo, præmotum sub ipsa præmotione esse indifferentem indifferentia illa actuali, quia sic ponit unum actum, ut semper retineat potentiam ad non ponendum.

Urgebis. Præmotus ad amorem non potest non amare: Ergo nullo modo est liber. Probatur antecedens. Nemo potest id, quod implicat; Sed implicat, quod præmotus ad amorem, non amet: Ergo non habet potentiam ad non amandum. Hoc argumentum est Achilles Adversariorum, quamvis sit Thersite debilius. Unde-

Resp. 1. Adversarios teneri solvere hoc argumentum. Nam etiam implicat ea, quæ sunt ordinata a divina providentia, non evenire; ea, quæ sunt præscita a Deo, et prædicta a Prophetis, non fieri; Christum præcepta Patris non implere; imo ho-

minem habentem gratiam congruam Adversariorum non agere. Et tamen nec Dei providentia, nec præscientia, nec prophetiæ, nec præcepta Patris, nec gratia congrua tollunt libertatem: Ergo Adversarii tenentur solvere hoc argumentum. Quo plerumque irretiti, quod nolint uti solutionibus Thomistarum, ita illi succumbunt; ut doceant, Christum Dominum non esse libere mortuum, nec proinde meruisse, eo quod elegerit mortem juxta præceptum Patris, sed eo quod elegerit quasdam circumstantias, quas non præceperat Pater, sed ejus voluntati pure permiserat; quod sine dubio intolerabile videtur, et Sacræ Scripturæ testimoniis adversum.

Resp. 2. Distinguo antecedens: Præmotus ad amandum non potest non amare; *potentia possibilitatis*, nego; *potentia futuritionis*, concedo. Explicatur. Potentia futuritionis est, quæ pro aliquo signo est exercenda. Potentia vero possibilitatis est, quæ non est exercenda, saltem pro aliquo signo, et sub aliqua suppositione, sed remanet in nudo possibilitatis statu. Dicimus ergo, quod præmotus ad amorem habet potentiam, non quidem futuritionis, sed possibilitatis ad non amandum, quia potentia non amandi (supposita præmotione ad amandum) non exercebitur, sed remanebit pro illo signo in sua possibilitate. Adversarii obstupescunt ad illam distinctionem; sed advertere debebant, plerumque causas etiam liberrimas habere solum potentiam possibilitatis ad plures actus: Sic Deus potest creare varios Mundos potentia possibilitatis, quæ nunquam exercebitur: Sic Christus, supposito præcepto Patris præcipientis mortem, poterat non mori potentia possibilitatis tantum, quæ scilicet nunquam erat exercenda; Sic demum dum unum agimus, verbi gratia dum scribimus, possumus oppositum potentia possibilitatis tantum, quæ pro illo signo non exercebitur: Ergo potentia possibilitatis sufficit ad libertatem.

Et si dicas: Non datur potentia etiam possibilitatis ad id, quod implicat: Sed implicat, præmotum ad amorem non amare: Ergo ne quidem retinet potentiam possibilitatis.

Resp. 1. Non dari potentiam possibilitatis ad id, quod implicat *simpliciter et absolute*, bene tamen ad id, quod secundum se est possibile, et redditur solum impossibile ex aliqua

suppositione: Sic enim Deus habet potentiam possibilitatis ad creandum alium Mundum, etiam postquam decreverit, se creaturum unicum; et tamen ex suppositione, quod Deus decreverit creare unicum, implicat, quod creentur de facto plures.

Resp. 2. Solutione communi, quæ in idem redit cum præcedenti: Præmotus ad amandum non potest non amare, *in sensu composito*, concedo; *in sensu diviso*, nego. Distinctio est S. Thomæ qu. 6. de Verit. ar. 4. ad 8. quam Adversarii maligna interpretatione conantur odiosam reddere, dicentes, Thomistas eam ita intelligere, ut præmotus possit oppositum, si tollatur præmotio: non possit vero, si ponatur præmotio, eo quod ferreis vinculis istius præmotionis sibi præripiatur omnis facultas faciendi oppositum: sicut homo ligatus ad columnam potest ambulare, si tollantur vincula, non potest vero cum ipsis vinculis. Hæc explicatio falsa est, et Calvinistica, quam nunquam intenderunt Thomistæ. Dicimus enim, etiam sub ipsa præmotione ad amandum, remanere potentiam non amandi, et quicumque hoc negat, pro hæretico habemus, eo quod contradicat definitioni Concilii Tridentini. Sed dicimus, illam potentiam non amandi non respicere nolitionem amoris ut ponendam simul cum præmotione ad amandum; ita ut aliquis in eodem instanti sit præmotus ad amandum, et tamen non amet: sed solum respicit nolitionem amoris ut ponendam divisim a præmotione ad amorem. Sicut dum sedeo, etiam cum ipsa sessione habeo potentiam ad ambulandum, quæ tamen potentia non respicit ambulationem ut conjungendam cum sessione, (implicat enim, ut sedendo ambulem) sed solum ut ponendam divisim a sessione. Unde sicut sedens dicitur habere potentiam ad ambulandum in sensu diviso, non tamen in sensu composito; ita dicimus, præmotum ad amorem habere potentiam non amandi in sensu diviso, et non in sensu composito, et sicut propter potentiam in sensu diviso sedens sedendo est liber, ita quoque præmotus ad amorem liberrime amat, eo quod talem potentiam retineat.

Quod autem ad libertatem sufficiat potentia in sensu diviso, et quod illa distinctio sit omnino admittenda, luce meridiana clarius demonstratur. Et in primis quod sufficiat ad libertatem: nam Deus post decretum, et Christus post præceptum si-

bi impositum est liber: quæ etiam prædicuntur a Prophetis, eveniunt libere: imo in eo instanti, quo amo, sum liber; quis hoc negabit? Et tamen horum omnium oppositum non potest fieri nisi in sensu diviso; nam impossibile est, quod Deus conjungat oppositum ejus, quod decrevit, cum decreto, et Christus oppositum ejus, quod præcipitur, cum præcepto; et non oppositum eorum, quæ prædicuntur, cum prædictione, aut non amorem cum amore: Ergo sufficit ad libertatem potentia in sensu diviso. Deinde quod hæc distinctio sit indispensabiliter necessaria, ostenditur: nam certum est, quod in aliquo sensu non possumus resistere voluntati et motioni divinæ efficaci, ut enim dicitur Rom. 9. *Voluntati ejus quis resistit?* Et Esther. 13. *Non est, qui possit tuæ resistere voluntati.* Et S. Augustinus de Correptione, c. 14. *Deo volenti salvum facere nullum humanum arbitrium resistere potest.* Et D. Thomas 1. 2. qu. 10. ar. 4. ad 3. *Si Deus moveat voluntatem ad aliquid, impossibile est huic poni, quod voluntas ad illud non moveatur.* Et tamen aliunde certum est, non posse facere contrarium ejus, quod Deus vult, etiam voluntate efficaci; alias enim non impleremus illud libere; imo id expresse definit Concilium: Ergo necessario distinguendus est duplex sensus, unus, in quo possimus; et alius, in quo non possumus.

Replicabis. Prærnotus ad amorem, ut sit liber, debet posse conjungere non amorem cum præmotione ad amorem: Ergo nulla solutio. Probatur antecedens. Liber debet posse conjungere non actum cum omnibus prærequisitis ad actum; Sed præmotio est de prærequisitis: Ergo ut quis sit liber, debet posse conjungere non amorem cum præmotione ad amorem.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo majorem: Liber debet posse conjungere non actum cum omnibus ad actum prærequisitis, *prioritate temporis*, *transeat;* prærequisitis solum *prioritate naturæ*, nego. Præmotio autem solum prærequiritur prioritate naturæ; nam in eodem instanti est præmotio et actus, quippe, ut patet ex superius dictis, causa per præmotionem fit ultimo operans et profundens actionem: unde eodem modo loquendum est de utroque. Sicut ergo ad libertatem non requiritur, ut aliquis possit simul amare et non ama-

re; ita quoque nec requiritur, ut aliquis possit simul præmoveri ad amorem, et abstinere ab amore.

Dices. Præmotus nullam retinet potentiam ad oppositum: Ergo non est liber. Probatur antecedens. Possibili posito in actu nullum sequitur absurdum: Sed si potentia ad oppositum præmotionis reduceretur, ad actum, sequeretur absurdum, nempe eam esse, et tamen actum, qui secundum Thomistas semper cum ea conjungitur, non esse: Ergo nulla datur potentia ad oppositum præmotionis.

Respond. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo majorem: Possibili posito in actu nullum sequitur absurdum, *si ponatur in eo modo, quo poni potest*, concedo; *si poneretur alio modo*, nego. Potentiam autem ad oppositum præmotionis non est reducibilis in actum conjunctum cum præmotione, sed solum præcisum ab illa.

Obj. ex eodem capite. Voluntas præmota non est domina sui actus: Ergo non est libera. Probatur antecedens. Non est domina præmotionis: Ergo nec actus, ad quem præmovetur. Probatur consequentia. Præmotio et actus sunt indispensabiliter conjuncta: Ergo si non est domina unius, neque itidem alterius.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem distinguo, voluntas non est domina præmotionis, *originative sumptæ, seu ex parte principii,* concedo; *terminative sumptæ, seu ex parte effectus*, nego; et nego consequentiam. Idest, voluntas non est domina principii, a quo descendit præmotio, nempe ipsius Dei, est tamen plene et perfecte domina termini præmotionis, nempe proprii actus, etiam sub ipsa præmotione; ideoque ipsum suspendere, revocare, et interrumpere, ad nutum potest. Neque ex hoc ullatenus derogatur efficacitati Dei moventis, quia hoc ipsum, quod voluntas actum, quem ex præmotione incæperat, revocat, non est sine præmotione Dei; ideoque sub Deo ut primo motore voluntas liberrime ab uno actu ad oppositum excurrit, et innata libertate per diversa vagatur, et tamen divinæ motionis causalitatem nullatenus transilit. Cum enim Deus (non secus, ac S. Thomas 1. part. quæst. 105. art. 7. agendo de divina gubernatione argumentatur) sit universalis

motor omnium agentium, ea, quæ ab ipso moventur, possunt in diversa et contraria ferri, absque eo quod ejus motionem effugiant, quia nihil sine eo movente et applicante agunt.

Illustratur hæc solutio, quæ est Joannis a S. Thoma, egregii sane Thomistæ, ex analogia, quam supra expendimus art. 6. Conservationis et Præmotionis. Ut enim Deus secundum nos per præmotionem dat *agere* omni agenti, ita et per conservationem secundum omnes continuo influit *esse* omnibus entibus. Et ut secundum nos Deus est infallibilis in movendo; sic, juxta omnes, infallibilis est in conservando, ita ut nunquam divina conservatio frustretur effectu absolute a Deo per eam intento. Sed sicut Deus sua conservatione rebus contingentibus defectibilitatem non aufert, nec impedit, quin plene subjectæ sint agentibus creatis, a quibus dependent, eo quod *unumquodque conservet juxta proprietatem naturæ ejus:* ita eadem ratione Deus præmotione sua nostris actibus libertatem, et dependentiam a nostra voluntate non adimit. Unde sicut non obstante divina conservatione, qua Deus avem conservat, habet homo plenam v. gr. potestatem supra vitam avis, quam in manibus tenens potest occidere, si velit, ac proinde supra conservationem avis, non quidem originative, seu ex parte principii, (non enim potest destruere avem impediendo Deum, ne avem conservet) sed terminative, quatenus suffocando avem, talem in ea dispositionem ponit, ut jam cesset conservatio. Ita pariter homo non obstante divina præmotione eum applicante ad actum, habet semper actum illum in sua potestate, ut illum revocet, suspendat, interrumpat, prout libuerit. Sicque efficiat, ut cesset ad eum præmotio, cujus proinde Dominus est, non quidem originative sumptæ, seu ex parte principii, quasi Deum ipsum impedire possit a movendo; sed ex parte termini, quatenus talem ponere potest in actu præmotionem terminante dispositionem, ut jam cesset præmotio. Et hoc totum experientia constat, in actionibus agentium, tum naturalium, tum liberorum. Sic ignem actu comburentem domum, ac proinde ad id a Deo præmotum, aqua infusa impedimus, ne ultra comburat illam, quam totam combussisset, si aqua infusa non foret. Sic, ut narratur. 1. Regum 23. cum nuntiatum foret regi Saul, Da-

vid esse in deserto Maon, statim ad eum capiendum cum exercitu perrexit ac jam undique militibus suis circumdatum tenebat absque ulla evadendi spe, reipsaque opus adeo cupitum perfecisset, nisi eo momento veniens nuntius eum monuisset, a Philistinis proximos agros vastari. Eo enim accepto nuntio Saul novam iniit apud se deliberationem, qua cœptum opus interrupit, utilius sibi, ac honestius judicans communibus hostibus occurrere, quam privatum inimicum capere. Idem in nobis experimur quotidie, cum cœptos actus novis deliberationibus interrumpimus, qui tamen diutius durassent, proindeque et ad eos præmotio, nisi illos nostro consilio interrumpendos liberrime decrevissemus. Unde sub ipsa præmotione proinde nostræ subsunt potestati, ac si nulla foret ad eos præmotio, sicque ipsa præmotio ex parte termini est plenissime in nostra potestate.

Nec tamen inde aliquid deperit infallibilitati divinæ Providentiæ, quia cum omnia in manu ejus sint, hoc ipsum, quod voluntas liberrime disponens de suis actibus, eum, ad quem antea præmovebatur, interrumpit, non est nisi ex novo actu a Deo ut primo motore descendente, ac ejus providentia, quam nulla causa fugit, etsi sub ea liberrime vagetur, ut sic fieret dispositio; sicut quod res, quam conservat Deus, destrui possit, imo aliquando destruatur a causa secunda, quæ diutius conservata fuisset, si a tali causa destructa non fuisset, non præjudicat infallibilitati divinæ Providentiæ in conservando; quia re ipsa non destruitur a tali causa nisi ut Deo semper subjecta, et ad id ab ejus providentia disposita. Unde res a Deo conservatæ, et actus, ad quos præmovet, licet semper contingentes sint, ac integre in potestate causarum secundarum, a quibus pendent, nihilominus infallibiliter fiunt et permanent, quandiu voluerit Deus: quia cum omnia in manu habeat, sic ea disponit, ut actui et effectui, quem intendit, nihil obstet, sed omnia sponte sua collaborent. Id vides in exemplo allato; nam Deus ita res disposuit, ut per ipsum Saulem liberrime sub generali præmotione agentem, ac priores actus per posteriores deliberationes mutantem, obtinuerit, quod intendebat, ne occideretur David.

Hanc doctrinam ubique tradit S. Thomas. *Quia*, inquit 1. 2. qu. 10. ar. 4. *Deus omnia movet secundum eorum conditio-*

nem, ideo sic voluntatem movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens. Et ideo, inquit Quodl. 1. ar. 7. ad 2. *sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere.* Ac rursus explicans quomodo hæc contingentia, et potestas supra motionem divinam, terminative sumptam, ob quam hominem dicit posse ei resistere, non obstet divinæ voluntati, ac providentiæ infallibilitati, id perpetuo repetit ex eo, quod Deus sit omnium causa, a qua descendunt omnes motus, et omnes rerum dispositiones. *Potest enim*, inquit 1. part. qu. 19. ar. 6. *aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ particularis; non extra ordinem causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur. Quia si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliam causam particularem impedientem, quæ continetur sub ordine causæ universalis. Unde effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est, quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium ordinem.* Idem habet 1. p. qu. 22. art. 2. et q. 103. art. 8. etc.

Hæc adeo plana sunt, ut iis recte perceptis clarissime intelligatur ex infallibilitate Dei moventis nihil deperire juri, quod habet voluntas creata in suos actus; ac rursus hoc jus nihil præjudicare infallibilitati Dei moventis, sed utrumque perfecte conciliari; adeo ut hoc argumentum ex læsione libertatis petitum, quod tanti faciunt Adversarii, omnium pene sit infirmissimum, Ut tamen usque ad ultimas fibras eradicetur.

Dices. Etsi possim revocare actum meum, quem ex applicatione Dei pono, et contrarium facere, attamen ut id fiat, egeo nova præmotione me applicante; Atqui præmotio sæpe abest, et a Deo non datur: Ergo non habeo plenum, perfectumque dominium, sed potius merum instrumentum Dei sum, me prout placuerit versantis, ac utentis meipso ad dominandum actibus meis; cæterum nihil veri dominii mihi relinquentis.

Et confirmatur, ac roboratur magis hoc argumentum. Nam ut vere et non nomine tenus simus domini actuum nostrorum,

debemus habere in nostra potestate omnia necessario requisita ad illos ponendos, quando non sunt, et revocandos, quando sunt: Atqui præmotio Dei, quæ ad id necessario requiritur, non est in potestate nostra; non enim possumus illam advocare, nisi Deus ultro conferat: Ergo non sumus perfecte domini actuum nostrorum secundum Thomistarum sententiam.

Resp. Nego minorem argumenti et confirmationis, quod nempe præmotio (saltem ordinis naturalis, de qua solum hic loquimur) nobis desit, Deo eam, ut imaginantur Adversarii, gratis subtrahente; ac quod eam habere non sit in nostra potestate. Nam si, ut inquit S. Thomas ex Aristotele, *ea, quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus*, præcipue si illi amici semper nobis adsint, nec unquam desint officio suo ad ea, quæ nobis sunt eorum ope possibilia; a fortiori dicendum, tum præmotionem ipsam, tum actus, ad quos requiritur, esse in nostra potestate, cum Deus ut generalis motor in ordine naturali semper nobis præsto sit, ac intime præsens, nec unquam motionem illam generalem subtrahat, sed unicuique agenti juxta propriam conditionem eam semper largiatur. Nam etsi motiones speciales sint pure gratuitæ, nec omnibus dentur; attamen hæc generalis, quamquam libere a Deo dispensetur unicuique agenti, ita dispensatur unicuique agenti, ut nulli non adsit, prout cujusque fert exigentia. Sed falluntur Adversarii, quod non satis penetrent illud S. Thomæ principium; *Primus motor movet unumquodque juxta suam conditionem, ac dispositionem:* ex quo sequitur, nemini deesse in his, quæ ad eum spectant; nec subtractione suæ motionis unquam in causa esse, cur non agamus. Unde ejus motio semper est in nostra potestate, non quod illi subsit, sed quod illi nunquam desit.

Id explicari potest exemplo influxus conservantis, qui in rebus semper et tandiu adest, cum et quandiu exigit earum natura. Et ideo sicut inepte conquereris, te non posse accendere lucernam, aut accensam conservare, quod ad id necessarius sit influxus Dei conservantis, ita inepte conqueruntur Adversarii, quod si ad ponendos et revocandos actus necessaria sit præmotio, id integre in nostra non erit potestate. Ut enim influxus conservans nulli rei deest, quandiu existere exigit,

sic et præmovens omni agenti adest, cum agere exigit. Unde licet ab eo pendeamus, perinde agere possumus, ac si illum ex nobis ipsis haberemus. Sicut surculus trunco insitus ejus influxu eodem modo fructus suos profert, ac si propriæ radicis succo vegetaretur. Itaque, quod forte mireris, sed tamen re diligentius discussa verissimum perspicies, quæstio de præmotione libertatem ne minimum quidem respicit, sed est inter nos et Adversarios, qualis foret inter duos Hortulanos, qui videntes florentem, ac fructificantem surculum, cujus extremitas et radix eos lateret, inter se disceptarent, an surculus ille propria radice vegetaretur, an alicui trunco insitus ab eo in fructificando penderet. Nam quovis modo se haberet eodem pacto fructificaret. Quæstio solum inter eos foret, an necne ab aliquo priori principio in hoc opere penderet. Sic est præsens quæstio. Nos censemus, voluntatem creatam esse veluti insitam divinæ, ac causas secundas primæ causæ, a qua prius influente pendent, ut surculus a trunco, cui semper hæret. Adversarii contendunt, voluntatem habere in seipsa primas suæ determinationis radices, nec a Deo prius influente pendere, sed esse ut emancipatum a trunco surculum, qui jam propria radice vivit, nec actu a trunco in fructificando pendet, licet olim ab eo pullularit. Vides eo sensibili exemplo, ut ut sit, voluntatem perinde liberam fore, quia ut truncus insito surculo idem præstat, ac emancipato propria radix: sic Deus intime præsens et conjunctus voluntati prævio suo influxu idem illi præstat, quod ipsa sibi, si foret prima suæ determinationis causa. Unde præmotio libertatem ne minimum quidem destruit, sed solum ejus a primo libero dependentiam adstruit. E contra opinio Adversariorum non majorem vindicat voluntati libertatem, sed nullo fructu ejus a Deo dependentiam amoliri conatur. Itaque eo tendit, non ut homines liberius agant, sed ut superbius de se præsumant. Nostra vero, ut perinde libere vivant, sed ut humilius de se sentiant, ac omne bonum suum Deo ut primo fonti acceptum referant.

Instabis tandem. Applicatio præveniens exercitium libertatis non est libera: Sed præmotio prævenit exercitium libertatis nostræ: Ergo non est libera.

Resp. 1. Distinguo majorem: non est libera, *formaliter*, transeat; (distingui enim posset ex parte termini et ex parte principii) *causaliter*, nego. Causat enim ipsum exercitium nostræ libertatis, et proinde est libera causaliter. Non est autem necesse, ut sit formaliter libera, quia sicut principium meriti non cadit sub merito, et principium deliberationis sub deliberatione, et principium discursus sub discursu, ita principium totius libertatis actualis non debet cadere formaliter sub actuali libertate. Præmotio autem est principium totius actualis libertatis.

Respon. 2. Quod applicatio prævenions usum libertatis creatæ potest esse libera, si descendat a primo libero; præmotio autem descendit a Deo, qui est fons totius libertatis: unde illam non tollit, sed magis complet tanquam participatio quædam actualis libertatis Divinæ. Ita D. Thomas 1. cont. Gent. c. 68. *Dominium*, inquit, *quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle et non velle, excludit quidem determinationem virtutis ad unum* (nempe per modum naturæ, qua virtus activa sit ex sua natura limitata ad unam agendi rationem, ut explicuimus initio articuli, regula prima) *et violentiam causæ exterius agentis: non autem excludit influentiam superioris causæ, a qua est ei esse et operari.*

ARTICULUS OCTAVUS.

DECLARATUR AMPLIUS CONCORDIA LIBERTATIS CUM PRÆMOTIONE; AC EA IN RE THOMISTAS ESSE OMNIUM REMOTISSIMOS AB HÆRETICIS.

Ex iis, quæ hactenus dicta sunt, deduci possunt quatuor modi libertatis cum Præmotione conciliandæ.

Primus sumitur ex efficacia et universalitate Divinæ voluntatis, cujus præmotio est quidam effluxus. Divina enim voluntas ita universalis est, ut omnia omnino complectatur, adeoque ad effectus liberos, quos decrevit, exequendos per creatam voluntatem, ita omnia disponit, ut certissime fiant, et tamen liberrime, ipsis causis tum liberis, tum naturalibus ad id sub

ejus directione propria inclinatione ultro concurrentibus. Adeo vero efficax est, ut non solum actus substantiam, sed etiam libertatis modum attingat; et ideo ad ipsius efficaciam spectat, non solum ut actus fiat, sed ut libere fiat, cum vult libere fieri. Hic explicandi modus est S. Thomæ 1. part. qu. 19. art. 1. aliisque in locis. Hinc Anselmus lib. 2. *Cur Deus homo*, sic exprimit. *Quoniam quod Deus vult, non potest non esse; cum vult, hominis voluntatem nulla cogi, vel prohiberi necessitate, ad volendum, vel non volendum, et vult effectum sequi voluntatem, tunc necesse est, voluntatem esse liberam, et esse quod vult Deus.*

Secundus modus desumitur ex illo Axiomate S. Thomæ et S. Dionysii, *Deus movet unumquodque secundum proprietatem ejus.* Cum igitur proprietas libertatis sit, ut causa libera non naturali necessitate sit ad unum determinata, sed per deliberationem se applicet ad agendum; Deus movet voluntatem ad hoc, ut deliberet, et per electionem se determinet. Quis autem possit suspicari ex ea motione oriri præjudicium libertatis, quæ nos movet ad deliberandum, ut quod per deliberationem nobis expedire judicaverimus, deinde (Deo semper applicante) eligamus? Sed egregie falluntur Adversarii, quod imaginentur Thomistarum præmotionem veluti adamantinam catenam et ferreos compedes, quibus constricta voluntas fatali quadam necessitate alligata est, donec isti compedes solvantur, et alliis supervenientibus novæ rei alligetur. Apage absurdam hanc ideam! Veram, ac germanam substitue: nempe præmotionem esse influxum a prima causa in secundas pro cujusque modo manantem, quo, cum exigunt, quandiu exigunt, eo modo quo exigunt, ad agendi exercitium applicantur; qualis est influxus ab uno trunco in diversæ speciei surculos sibi insitos, quo quisque suo modo vegetatur, ac fructificat; aut, quod exemplum magis quadrat, qualis est influxus divinus omnia, prout cujusque fert conditio, conservans. Videbis luce hac meridiana clarius, eo creatam libertatem non lædi, sed perfici; non impediri, sed compleri.

Tertius modus desumitur ex ipsis libertatis principiis. Libertas enim consistit in eo, quod voluntas agat, non quia est,

sed quia vult, ut in Morali agendo de indifferentia ad libertatem requisita expendimus; idest, ut voluntas agat non naturali impulsione, sicut lapis dum tendit deorsum sed ex propria electione: cujus electionis adhuc domina est, in quantum potest de illa disponere vel retractando, vel suspendendo, vel continuando, prout libuerit; id enim quotidie in nobis experimur, dum nostras electiones retractamus, suspendimus, et immutamus, prout placuerit. Deus autem per suam motionem hoc dominium nobis non eripit, sed magis complet. Actus enim, quem præmotus ponit, semper est in ejus potestate, ita ut sæpe ipsum suspendat, et ad libitum mutet, Deo tamen ad hæc omnia influente per modum primi motoris.

Quartus modus, quo sæpe utitur S. Thomas, petitur ex ipso præmotionis principio, qui Deus est, nempe primum liberum, primaque radix libertatis, ac propria voluntatis causa: quo fit, ut repugnet, ab eo sic agente violari libertatem. Cum itaque duobus modis agat in voluntate, uno modo ut generalis motor, per præmotionem ordinis naturalis, eam juxta communem rerum cursum ad suas actiones applicando; alio modo ut specialis motor, per inspirationes et instinctus, quibus eam movet ad determinata quædam bona, utroque modo libere sub eo movetur. Primo quidem, quia hæc motio voluntati omnino sese accommodat, ut influxus trunci, surculo, quem alit et vegetat. Secundo vero, quia tunc Deus voluntatem ipsam sibi accommodat eam interius immutando, ac tali modo disponendo, ut determinatum hoc bonum, quo antea minus afficiebatur, eam aliter dispositam nunc maxime delectet. Unde illud ut sibi maxime conveniens eligit, ac interiorem ad illud instinctum, qui præcedit deliberationem, atque ita nondum plene liber est, sed solum pene voluntarius, sua deliberatione et electione confirmat, sicque evadit liberrimus. Id videre est in maximis peccatoribus subito mutatis, quibus maxime placent bona spiritualia, quæ antea fastidiebant; displicent sensualia, quibus inhiabant, Deo interius cor mutante. At hic movendi modus ad Theologos spectat. Hic solum obiter nota, duas vias, quibus Deus infallibiliter obtinet consensum liberum a voluntate. Primo, ut generalis motor, non eam interius aliter aptando, sed

res exterius sic disponendo, ut sub Deo communiter movente propriis deliberationibus collaboret ad finem divinæ providentiæ; ut late supra explicui. Secundo, ut specialis motor, non rebus exterioribus mutatis, sed ipsa interiori dispositione voluntatis, quam cum sit ejus author et naturalis Dominus, sic immutat, ut ei jam placeat, quod antea displicebat. De hac dicit Ezechiel. 36. *Dabo vobis cor carneum, et faciam, ut in præceptis meis ambuletis.* Et Job. 12. *Deus immutat cor principum populi terræ.* Hæc semper ad bonum movet; prior etiam materiale peccati respicit.

Ex his omnibus habes, quam commode divina motio cohæreat cum libertate; si tamen sincere explicetur, nec detorqueatur in sensus malignos, chimæricos, et omnino alienos, uti sæpe fit ab Adversariis (1).

---

(1) *Ex his, quæ in hoc articulo auctor dilucide exposuit, tum ex tota disputationis serie, facile, qui ratione sua non abutitur dignoscere poterit, quo nexu, et efficacia actionis Divinæ, et libertas humana sibi ipsis consentiant. Nec puto, iis rationibus pacate inspectis, aliquem vere doctum posse repugnare; unde et Vincentius Gioberti recentis famæ philosophus, doctrinam nostram erudite, et ponderose tuetur. Quædam tamen habet observatione digna, quibus assentiri minime possumus; nosque impellunt, ut, qua par est brevitate, ea hic expendamus.*

Ratio, inquit, quare Molinismus, etiam num superficialibus animis arrideat, ex modo, quo ille impugnatur, tum ex processu, quo rationes contrariæ ducuntur, repetenda est. (Gesuita Mod. disc. prel. pag. 362. Losanna 1846.). Actionis Divinæ theorica per duos veluti gradus pertransiit, sed longe adhuc a sua perfectione se habet. D. Augustinus præcipue inter Patres in eam intendit: verum, cum materiam potius practice, quam speculative consideraverit; et si speculative non Aristotelice, sed Platonice processerit, posuit in cognitione, *et* affectu *actionis divinæ experimentum. S. Thomas longius progressus, et ab Idea—Matre et fœcunda Peripateticorum ductus, qui Divinam essentiam* in actu *collocant, advertit, actionem divinam spectare humanam voluntatem præcipue, ac maxime; ideo illius opinionis semina jecit, quæ* sub Præmotionis physicæ *nomine ab Thomistis postea enucleata, et aucta fuit. At cum eo,*

Superest nunc altera tituli pars, ac postremus in ea quæstione nobis propositus labor, ut scilicet tandem ostendamus, Thomistas in hac de divina motione quæstione ab Hæreticis esse omnium remotissimos.

Circa motionem divinam duplex præcipue fuit hæresis, altera Pelagii, altera Calvini. Calvinus enim docuit, libertatem per peccatum originale funditus periisse, in quantum concupiscentia rebellis victrici necessitate voluntatem ita captivat, et subjicit, ut nihil veri dominii in actus suos ei permittat: unde infert, non dari meritum, quia ubi libertas non est, meritum

---

perventum est, Scientia tacuit, nec ultra incessit. Quare duo hæc systemata vel divisim, vel conjunctim, incompleta prorsus manent; eo quod potissimam difficultatem insolutam relinquant, quæ contra Divinæ actionis efficaciam militat. Bannez, et Lemos, *eorumque successores egregie quidem probarunt, eam non repugnare humano arbitrio; sed modum conciliationis non attigerunt, sed neque attingere potuerunt, quia in altius, supremumque principium non sese extulerunt.*

Si quæras; quodnam sit illud principium *ab Augustino, Thoma, aliisque non prævisum, quodque tantum valeat ut optatam tandem demonstrationem præstet? respondet; hoc esse* Infinitum; *(seu ratio Infiniti); instrumentum vero,* principium creationis *(seu actio creativa).* Infinitum, *inquit,* est compositio dialectica lucis, ac tenebrarum; intelligitur, simul et ignoratur, generans in speculante idipsum comprehendendi, simul, et rejiciendi impotentiam. Principium vero creationis est radix suprema omnium scibilium, ex qua pullulat Infiniti, et finiti in unum scientiæ corpus unitiva cognitio. *Hisce positis; qui amat inquit, Rationalismum, et qui ei affinis est, Molinismum, funditus evertere, quod est ei speciosum auferat, oportet* directe *procedendo, non vero* indirecte.. *Revera, quænam ejus potissima difficultas? non alia, nisi quæ in falso conceptu, actionis divinæ, et libertatis humanæ fundatur. Cum prior concipitur ut* actio finita, *altera ut* causalitas prima; *profecto actio divina consideratur uti obstaculum humanæ libertati, vel e contrario: quo semel posito, quævis conciliatio certe redditur impossibilis. Sed hæc repugnantia tollitur* per actum creationis. *Liberum enim arbitrium vis quædam est, sed vis creata, suam ab actu creationis trahens entitatem, a quo si subtrahitur, destruitur. Tantum ergo abest, ut per actionem Divinam lædatur humana libertas, quin potius sit ejus principium, sub-*

esse non potest. Tum vero omnia hominum opera esse peccata ex se mortalia, etiam quæ maxime laudantur in Sanctis, eo quod ex corrupta radice, illisque suam malitiam communicante, pullulent; dicit tamen, illa peccata non imputari electis. Idem autem, quod tribuit concupiscentiæ, tribuit etiam Divinæ motioni, in quantum sicut concupiscentia necessitat voluntatem, ut impetum ejus sequatur, nullumque in ea dominium relinquit; ita pariter dicit, divinam motionem necessario trahere voluntatem, ita ut nullatenus possit dissentire: unde apud illum voluntas absolute caret libertate, quia in omni actione

---

stantia, et vita etc. Hæc totius digressionis Gioberthianæ summa, cui nihil detractum volumus, quod ejus ingenio, et eruditioni debetur.

Tria ergo juxta hujus Scriptoris sensum notanda occurrunt, 1. Quod potissima difficultas præfatæ conciliationis oritur ex eo, quod actio Divina in libertatem humanam consideratur a Molinianis, ad modum causarum finitarum, quo una alteri obstare nititur 2. Quod hæc renitentia disparet illico, cum ponitur, Divinam actionem esse Infinitam, quæ in libertatem humanam dominatur *3. nec D. Augustinum. nec D. Thomam, ejusque discipulos, potissimam difficultatem, quæ contra efficaciam Divinæ præmotionis militat, sustulisse, quia ad Infiniti rationem non se elevarunt.*

Pluribus detineremur si minuta quæque persequi vellemus; pauca pro instituto sufficiant. Et primo quidem concedimus causam finitam, alteri finitæ obniti; sed ubi nulla est inter eas subordinatio. Nam finitum utpote finitum non potest esse totalis causa, et ratio alterius finiti; ideo nisus, et obstaculum ob mutuam independentiam in existendo, et operando : sed cum adest ordo, et subordinatio (alioquin omnia confusa, et deordinata essent in rerum natura) tunc amice cohærent. Ideo D. Th. ut probet, Deum primo, ac principaliter movere voluntatem humanam, (non tamen cogere) ad ordinem causarum subordinatarum, recurrit usque ad supremam, quæ est totalis, et perfecta causa libertatis.

Quod vero Moliniani hunc ordinem confundant, ante hunc scriptorem, jam olim notatum fuit a D. Th. discipulis. Vid. supra in prob. 7ma. inconvenientia notata ab Auctore nostro. Imo D. Thomas dicit, quod non potest vitari, quin voluntas humana sit primum agens *(ac proinde prima causa, et infinita)* si ejus actio non reducatur in aliquod prius agens. *Tunc*

vel est serva concupiscentiæ, vel captiva divinæ motionis, cujus efficaciæ nullo modo reniti potest. Etsi aliquando dicat, sub motione Dei nos retinere potentiam ad oppositum, solum loquitur de potentia passiva et contingentiæ, qualis est in baculo, qui dum movetur sursum retinet potentiam passivam, ut moveatur deorsum. Cæterum constanter negat, remanere potentiam illam dominatricem, qua voluntas vere sit domina sui actus, ac proinde libera. Putat enim, tale dominium, in quo consistit libertas, non posse stare cum efficacia divinæ motionis, aut depravatione concupiscentiæ.

---

enim voluntas humana locum sibi usurparet Divinum, viam aperiens ad omnia pantheistarum absurda.

Quod attinet ad secundum, fatemur in præfatæ difficultatis solutione præ oculis habendam esse, et infinitam Dei potentiam, et essentialem creaturæ limitationem, sed placet notare ex D. Thom. de pot. q. 1. a 2. quod Infinitum prout se habet ad creaturas consideratur ad modum quantitatis discretæ, et continuæ, idest extensive quoad objecta, intensive quoad operationem. Intentio, *inquit*, in operatione Divina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio sit divina essentia; sed attendenda est secundum quod attingit effectum; sic enim a Deo moventur quædam efficacius, quædam minus efficaciter. *Ideo, ut habet ib. q. 6. a. 1.ad 3.* Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa non inducitur necessitas, sed manet libertas . . . . in quantum Deus omnia movet proportionabiliter unumquodque secundum suum modum. *Qua ergo fronte asserere potuit eruditus ille scriptor, D. Thomam non se elevasse ad altius illud principium, quod est Infinitum? Sed nisi præluceat hæc D. Thomæ expositio, ex simplici conceptu Infiniti non descendit exoptata illa libertatis conciliatio, sed potius contrarium. Nam quid est quod* Infinitum finito dominatur, *ut habet phrasis Gioberthiana? nonne quia violentiam, et coactionem, aut saltem necessitatem in sensu Jansenistarum inferre posset? sed hæc aliena a mente hujus scriptoris pro certo erant.*

Denique, quantum abhorreat a vero, S. Augustinum, Sanctumque Thomam, ejusque discipulos, eo quod ad Infinitum, *et ad principium* creationis *mentem non extulerint, potissimam difficultatem contra efficaciam Divinæ actionis veluti insolutam reliquisse, ex dictis facile cuique patet. Quid Augustinus sibi*

Et contra Pelagius negabat, hominem aliquid detrimenti contraxisse per Adami peccatum; imo censebat, voluntatem esse adeo fortem, et independentem, ut sine ullo auxilio efficaci posset agere bonum: præcipue quia concipere non poterat libertatem posse stare cum illa motione divina efficaci, quam admittebat S. Augustinus. Cæterum admisit quendam concursum, quem vocabat *Possibilitatis adjutorem*, et qui videtur correspondere concursui simultaneo Adversariorum. Admittebat etiam

---

voluit, cum ait; Dominus habet cordium inclinandorum omnipotentissimam potestatem? *quid omnipotentissimum, nisi* Infinitam? *sed et D. Thomas 1. 2. q. 109. a. 9.* Nulla res creata *inquit*, potest in quemcumque actum prodire *(proinde nec in actum liberum)* nisi virtute motionis Divinæ. *quare? quia creata. Ergo ex principio creationis tantopere invocato. Hæc ne multa persequar. Quidquid vero sit, de ratione Infiniti et de principio creationis, nulla certe demonstratio, eaque directa adduci potest efficacior ad cujusque animi quietem, nisi quæ ab ipso D. Thoma multoties exhibetur. Ea fundatur in intima ratione ipsius* Divinæ causalitatis, *prout est principium et finis cujusque creaturæ etiam libertate donatae. Est enim de ratione causæ imprimere in suo effectu similitudinem suæ naturæ seu, ut ipse habet, suæ formæ. Effectus item per suam operationem tendit assimilari suæ causæ, in quo completur tota ejus perfectio. Hoc principium notissimum per singula explicare possemus, nisi evidentia dispensaret. Deus ergo, qui est causa universalis, infinita, omnes perfectiones possibiles in se uno complectens, diversimode in suis creaturis similitudinem suarum perfectionum creando impressit. Angelus, et homo, speciali modo de divinis perfectionibus participant, presertim de intelligentia, voluntate, et libertate. Quid ergo facit Deus cum voluntatem liberam movet? respondet Augustinus* facit, ut faciamus *D. Th. 1. p. q. 83. ar. 1.* movendo, *inquit*, causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. *Actio ergo Divina, quam Moliniani uti ferream concipiunt, juxta D. Thomam, est ea ipsa, quæ facit, ut ea sit libera; est ejus principium, vigor, et vita, a qua si divellatur destruitur.*

Haec pro digressione Gioberthiana sufficiant, in qua si quid boni reperire est, totum ab Augustino, et Thoma, ejusque schola desumptum videtur; ut non immerito dici posset, gloriam sibi arripuisse non suam.

motiones morales excitantes, illustrantes, suadentes, ut refert S. Augustinus lib. de gratia Christ. c. 7. et 10.

Ex quibus manifeste constat, hæc duo monstra, scilicet hæresim Calvini et Pelagii, quamvis inter se pugnent, eidem tamen principio inniti, scilicet quod motio efficax tollat libertatem et potentiam ad oppositum. Ex quo principio subsumit Calvinus. Atqui datur motio de se efficax: Ergo non datur libertas. Pelagius vero e contra. Atqui datur: Ergo non datur motio de se efficax. Rogo autem, quinam sint remotiores ab istis duobus scopulis, et ab istis duabus hæresibus; vel qui fovent, imo qui stabiliunt pro fundamento suæ doctrinæ principium illud, cui utraque hæresis incumbit; vel qui penitus averruncant fatale istud principium et falsitatis columnam? Profecto majus est ipsam hæresis radicem funditus extirpare, quam illam fovendo, et nutriendo nascentes inde venenatos surculos tantum amputare. Atqui Adversarii Thomistarum fovent hoc principium, cui utraque prædicta hæresis incumbit, scilicet *motio divina tollit libertatem;* imo illud supponunt pro fundamento suæ doctrinæ. Thomistæ vero ejusmodi principium radicitus extirpant docentes, *cum divina motione, ejusque efficacia posse stare libertatem:* Ergo doctrina Thomistarum est omnium remotissima ab utraque hæresi, Pelagiana scilicet, et Calviniana; ipsasque radicitus evertit. Hinc est, quod merito adhibetur in Catechismo Tridentino veluti antidotum contra hæreses efficacissimum; et nuper Alexander VII. (1) eam contra errores Jansenii Lovaniensibus adeo commendavit tanquam *tutissimam et inconcussam.*

Hæc de celebri illa quæstione dicta sufficiant, in quibus etsi non omnia, quæ a Thomistis pro tam justæ causæ patrocinio adduci solent, comprehenderim, nec singula, quibus ab Adversariis impugnari solet, retulerim (quippe cum sollicitata tot altercationibus humani ingenii fœcunditas immensa hac de

---

(1) *Extat et Breve Benedicti XIII. Ann. 1724. contra calumnias Adversariorum in S. Thomæ, ejusque Scholæ Doctrinam.*

re profuderit, et nova in dies parturiat) satis tamen me egisse arbitror, ut quisque perspiciat quam altis fundamentis Thomistarum sententia nitatur; quam sancte illi de Deo sentiant; quam alte illius in omnes creaturas dominium stabiliant; quam profunde omnium causarum ab eo dependentiam scrutentur; quam juste hæc sententia a tot sanctissimis, doctissimisque viris pro aris et focis defendatur; quam sit antiqua, pia, et Sanctorum doctrinæ conformis; quam facile contra impugnatores propugnetur; quam injuste a sciolis, aut malignis, tanquam dura, imo erroribus affinis apud plebeculam traducatur; quam imperite læsæ libertatis rea constituatur; quam sit ab hæreticorum doctrinis aliena.

QUÆSTIO QUARTA

De Accidentibus spiritualibus, præcipue de Scientia.

Hactenus de spirituali Substantia; nunc dicendum de ejus Accidentibus. Horum quædam resident in voluntate, ut Virtutes morales, quædam vero in intellectu, ac Virtutes intellectuales vocitantur. De prioribus satis in Morali egimus, nunc de Virtutibus intellectualibus dicendum. Ac quidem 1. De iis in genere. 2. De Scientia. 3. De unitate Scientiarum. 4. De comparatione Scientiæ cum opinione. 5. De ejusdem comparatione cum Fide divina.

ARTICULUS PRIMUS

DE VIRTUTE INTELLECTUALI IN GENERE.

Etsi *Virtutis* nomen sæpe usurpetur pro activa ipsa potentia, in his tamen potentiis, quæ se habent ad opposita, seu ad bene et male operandum, Virtus proprie dicitur, habitus determinans potentiam ad bene se habendum circa proprium objectum.

Quid, et quotuplex sit habitus in genere, diximus in Logica, cum de Prædicamento qualitatis, ejusque divisione. Quæ

vero sit causa habituum spiritualium, quave ratione tum in voluntate, tum in intellectu producantur, diximus in Morali, cum de virtute morali in genere, ejusque causis egimus. Quomodo intendantur habitus, an per additionem gradus ad gradum, an potius per modum perfectiorem essendi in subjecto, constat hoc secundo modo intendi ex iis, quæ in universum diximus in Physica de Qualitatum intentione. Itaque superest, ut de iis habitibus hic dicamus, qui residentes in intellectu, *Virtutis intellectualis* nomine censentur. 1. Quid sint. 2. Quotuplices sint. 3. Demum de singulis.

Definitur Virtus intellectualis, *Habitus determinans intellectum ad attingendum infallibiliter verum.*

In ea definitione *habitus* est genus, quo virtus intellectualis cum aliis convenit: ceteræ particulæ illam ab aliis discernunt. Dicitur itaque *attingere infallibiliter verum*, quia cum virtus sit perfectio potentiæ, debet illam determinare ad attingendum proprium objectum modo perfecto. Objectum autem intellectus est verum: unde virtus intellectualis debet illum determinare ad verum modo perfecto attingendum, idest, infallibiliter. Ex quo liquet, Opinionem, Fidem humanam, Suspicionem, et si qui sint alii habitus hujusmodi fallibiles, eos rationem virtutis non habere.

Dividitur Virtus intellectualis in quinque species. Hæ sunt *Intelligentia*, *Sapientia*, *Scientia*, *Prudentia*, *et Ars.*

Declaratur hæc divisio. Cum veritas sit bonum intellectus, quod intellectualis virtus respicit, juxta veri divisionem dividitur virtus intellectualis. Porro verum duobus modis cognosci potest. Primo, ut per se notum, seu quod non alio motivo, quam propria perspicuitate intellectum convincit, cujusmodi sunt prima principia. Virtus determinans intellectum ad tale verum dicitur *Intelligentia.* Secundo, est aliud verum, quod cognoscitur, non ut per se notum, sed ut deductum ex principiis per se notis; et si quidem deducatur ex universalissimis principiis, pertinet ad *Sapientiam*; si vero deducatur ex principiis magis particularibus, pertinet ad *Scientiam.* Porro intellectus non solum cognoscit verum in se, illud speculando, quod fit per tres priores illas virtutes, sed etiam ex cognitione veri dirigit po-

tentias operativas ad recte operandum tum in agibilibus, quales sunt operationes voluntatis et passiones appetitus; tum in factilibus, quales sunt operationes externæ, ut *ædificare*, *navigare*, *militare*, etc. Unde præter tres enumeratas virtutes aliæ duæ necessariæ sunt, una, quæ respiciat verum in agibilibus, qua scilicet recte judicat intellectus, quid sit agendum et non agendum ad bene vivendum; et hæc dicitur *Prudentia.* Altera, qua intellectus recte judicet, quomodo disponenda sit externa materia, ut opus externum recte fiat, puta lapides ad domum; et hæc virtus intellectualis *Ars* dicitur

Dices. Fides divina est Virtus intellectualis: Sed non continetur in prædicta divisione: Ergo inadæquata est.

Respond. Fidem importare quandam imperfectionem ex propria ratione, nempe obscuritatem; et ideo ex proprio genere deficit a ratione intellectualis virtutis; nec illam habet, nisi quatenus nos conjungit Deo, in his, quæ excedunt omnem facultatem nostram, in quibus, etiam imperfecte conjungi Deo melius est, quam perfecte se habere ad objecta connaturalia, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 1. *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.* Unde fides divina non est simpliciter virtus intellectualis, sed Theologica. Ita S. Thomas 1. 2. qu. 62. ar. 3. ad. 2.

Intelligentia definitur, *Habitus primorum principiorum, seu quo principia per se nota cognoscuntur.* Dividitur in Habitum primorum principiorum speculativorum, qui nomen genericum retinet; et Habitum principiorum practicorum, qui *Synderesis* vocitatur. His duobus continentur omnia scientiarum, virtutumque moralium semina.

Sapientia definitur, *Certa et evidens rerum cognitio per altissimas causas.* Propriissime sumpta est unica, ut annotat S. Thomas 1. 2. qu. 57. art. 2. nempe Metaphysica, quia hæc sola respicit sola primum totius cognitionis humanæ principium, ac universalissimam entis rationem, et ideo judicat de omnibus aliis, quia judicium ultimum et perfectissimum non est nisi per reductionem ad altissimas causas, et universalissima principia. Attamen paullo latius sumpta Sapientiæ ratio tribuitur etiam aliis Philosophiæ partibus, quod procedant ex altioribus principiis

et circa objecta universaliora, quam cæteræ naturales scientiæ, ut diximus in Quæstione Proœmiali Philosophiæ.

Scientia definitur. *Cognitio certa et evidens rei per causas inferiores.* Unde non differt a Sapientia nisi secundum perfectionem objecti, et medii. Cæterum quoad substantiam conveniunt.

Prudentia definitur, *Recta ratio agibilium*, seu *Habitus rectificans rationem circa agibilia*; de qua in Morali dictum satis.

Ars definitur, *Recta ratio factibilium* seu *Habitus mentem rectificans circa factibilia.* Differunt agibilia et factibilia, quod agibilia dicantur ipsi actus voluntatis et appetitus. ut *amare, odisse, irasci, lætari*, etc. Factibilia vero ea, quæ fiunt in externa materia, ut ædificare, agros colere, etc.

Ars alia *Liberalis* dicitur, alia *Mechanica.* Illa minus proprie ars est; versatur enim circa opera ipsius intellectus, ac plerumque veræ scientiæ rationem habet, nec nisi similitudinarie ars dicitur, quod nempe regulis utatur ad aliquod opus intra intellectum, aut in signis et adminiculis quibusdam operi intellectus famulantibus, ut mathematicæ ad suas demonstrationes figuras concinnant; Astronomia sphæras et Astrolabia, Rhetorica gestus, vocem, ac sermonem disponit ad persuadendum, etc. At Mechanica proprie ars dicitur; habet enim pro fine non ipsius intellectus functiones, aliquo subsidio per regulas disposito adjuvandas, sed externam materiæ dispositionem, seu opus pure externum.

Artes liberales septem numerantur, *Grammatica, Rhetorica, Dialectica, Arithmetica, Musica, Geometria, Astronomia.* Quarum quinque posteriores etiam proprie scientiæ rationem obtinent. Duæ vero priores ad artis naturam propius accedunt. Hæ omnes hoc versiculo comprehenduntur.

Lingua, Tropus, Ratio, Numerus, Tonus, Angulus, Astra.

Mechanicæ itidem septem numerantur veluti generales, *Agricultura, Venatoria, Militaris, Nautica, Chirurgica, Textrina, Fabrilis.* Quas eodem ordine hic versiculus comprehendit. *Rus, Nemus, Arma, Rates, Vulnera, Lana, Faber.*

Sub his innumeræ aliæ continentur, ut *Pictoria, Palestri-*

ca, *Coquinaria*, *Saltatoria*, *Citharistica*, *Mercatoria* etc. Et quidem harum quædam sunt ad vitæ necessitatem, ut Agricultura, Coquinaria, Pistoria, quæ ad cibos destinantur, item Fabrilis, Textrina, quæ tecta et vestes parant. Quædam ad commodius degendam vitam, ut Navigatoria et Mercatoria. Quædam ad eam tuendam ab incommodis, ut Chirurgica et Militaris. Quædam ad eam expoliendam, ut Grammatica et Rhetorica. Quædam ad delicias, ut Citharistica, Pictoria, etc. Notandum, artes pene omnes referri tandem ad scientias, a quibus suas regulas desumunt, nempe ad Mathematicas. Deficiunt tamen a scientiis, quod hæ regulæ non solis demonstrationibus nitantur, sed plerumque fere potius usu, experientia, et successu.

Hic quæri posset, *An et quomodo virtus intellectualis corrumpi possit?*

Resp. ex S. Thoma 1. 2. qu. 53. Habitum duobus modis posse corrumpi: *per se*, *et per accidens*. Per accidens corrumpitur, corrupto, aut insigniter alterato subjecto. Per se vero a contrariis causis. Habitus intellectuales per accidens corrumpi nequeunt, saltem quoad substantiam, sunt enim in mente, quæ est incorruptibilis. Quia tamen hi habitus aliquid important ex parte virium sensitivarum, nempe aliquam dispositionem habitui in mente existenti famulantem; ex ea parte per accidens corrumpi possunt, corrupta, aut graviter alterata sensitiva facultate. Hoc modo ægritudine, aut oblivione quadantenus scientiæ deperduntur, turbatis, aut deletis speciebus in facultate sensitiva residentibus, a quibus in usu suo pendet scientia.

At per se corrumpuntur habitus intellectivi etiam quoad substantiam a causis contrariis, si quas habeant. Porro evidens est, habitui primorum principiorum nihil esse contrarium. Non enim mens habere potest assensum contrarium primis principiis. At circa objecta aliorum habituum mens habere potest actum contrarium, per quem productus est habitus: ut recto discursui, per quem scientiæ habitus productus est, habere potest fallacem discursum, quo decepta in actum contrarium fertur, et sic corrumpitur scientiæ habitus, ac erroris habitus ingenera-

tur. Eodem modo virtutes morales corrumpuntur iteratis actibus vitiorum iis oppositorum. Immo per cessationem actus corrumpi possunt, quasi per remotionem prohibentis corruptionem. Nam usu virtutis diu cessante, facilius occurrunt variæ operationes ipsi contrariæ, quibus habitus oppositus sensim irrepit.

ARTICULUS SECUNDUS

DE SCIENTIA SECUNDUM SE.

Hic paullo latius scientiam sumimus, prout etiam sapientiam comprehendit. Sic sumpta definitur, *Cognitio certa et evidens rei per causam, seu cognitio per demonstrationem acquisita.* Demonstratio enim est, quæ probat evidenter conclusionem per causas. Hic vero *causa* dicitur, non solum *rei*, seu in essendo: sed etiam *cognitionis*, seu in cognoscendo. Quo sensu clarior, ac nota propositio, ex qua alia ignotior evidenter deducitur, causa ejus esse dicitur, nempe in cognoscendo. Hæc scientifica cognitio aliquando actualis est, ut cum actu consideramus ea, quæ scimus; tumque dicitur *Actualis scientia.* Aliquando vero solum habetur habitu, ut a dormiente; tumque *Habitualis scientia* dicitur. (1)

Dari scientiam in Quæstione Procemiali ad Philosophiam ostendimus, ubi argumenta contraria dissolvimus, nec ea hic repetere opus est.

---

(1) *Demonstratio alia* perfectissima, *alia* communis, *seu simpliciter* perfecta *distingui solet*; *ideo et Scientia quæ est Demonstrationis effectus eamdem subit distinctionem. Scientia* perfectissima *ab Aristotele definitur:* Cognitio rei per causam, et quod illius est causa, et quod aliter se habere non potest. *Tres igitus requiruntur conditiones; 1. ut cognoscatur ejus* causa *in cognoscendo, et in essendo 2. ut cognoscatur* tamquam causa, *hoc est tamquam applicata, 3. ut cognoscatur tamquam* causa necessaria. *Hæc procedit ex demonstratione perfectissima seu ex præmissis* veris, primis, immediatis, notioribus, prioribus, et causis conclusionis. *Scientia communis, seu communiter dicta definitur;* Cognitio certa, et evidens rei necessariæ per demon-

Quorum sit scientia, ex ejus definitione constat. Nam omnium esse potest, quorum cognitio ex principiis evidenter certis necessario deduci potest. Unde scientia esse potest etiam contingentium, et corruptibilium secundum universales rationes, quia in communi, et quoad essentiam circa illa pleraque necessario deduci possunt ex principiis per se notis, ut, *Quod constat contrariis, esse corruptibile. Quod generatur, habere causas*, etc. Deinde etiam de Ente rationis dari potest scientia, quia etiam circa ens rationis pleræque conclusiones ex certis principiis deduci possunt; immo non entia, privationes, vacuum, umbræ, mors, peccata, etc. cum a ratione nostra concipiantur ad modum entis, ac de iis pleræque propositiones fiant, quæ ex certis principiis necessario deducuntur, de iis etiam potest esse scientia. At non item de singularibus contingentibus in particulari sumptis, quia non habent principia et causas, cum quibus necessario connectantur, sed ad ea se habent contingenter et fallibiliter. De singularibus tamen incorruptibilibus, indefectibilibus esse potest scientia, ut de Deo, Angelis, motu cœlestium, corporum, etc. quia de iis etiam in particulari pleraque deduci possunt ex principiis necessario, et evidenter certis.

Superest, ut de Scientiæ divisione dicamus. Primo dividitur in *Speculativam et Practicam.* Speculativa est quæ sistit in contemplatione veritatis. Practica vero, quæ suas veritates ordinat ad opus: ut Philosophus moralis contemplatur naturam virtutis, ut melius vivat et operetur.

Dividitur 2. Scientia in *Subalternantem* et *Subalternatam.* Scientia subalternata est, quæ desumit sua principia ex conclusionibus superioris scientiæ. Subalternans vero est illa superior scientia, ex qua desumit inferior sua principia. Sic Medicinæ

---

strationem acquisita. *Per* certitudinem *differt ab opinione; per* evidentiam *a fide*; *per necessitatem a prudentia, et arte;* per demonstrationem *a cognitione principiorum. Utraque demostratio est actus mentis, quo firmiter assentimur propositioni necessario veræ. Ejus certitudo triplex esse potest*, Metaphysica, Physica, et Moralis, *ut alibi explicatum est.*

principia probantur in Physica, et Musicæ principia probantur in Arithmetica.

Dividitur 2. Scientia in Naturalem et Supernaturalem. Naturalis est, quæ de rebus naturalibus, et lumine naturali cognoscibilibus agit. Supernaturalis est, quæ procedit per principia divinitus revelata. Hæc dividitur in Theologiam Beatorum, et Viatorum. Naturalis vero dividitur in Realem, et Rationalem. Rationalis est, quæ respicit ens rationis, et videtur esse unica, scilicet Logica: nam Rhetorica, et Grammatica, licet respiciant ens rationis, scilicet congruitatem, et ornatum sermonis; deficiunt tamen a ratione scientiæ, et pertinent ad artes sermocinales.Scientia realis dividitur in Physicam, Mathematicam, et Moralem. Physica sub se continet Medicinam. Moralis vero Politicam, Oeconomicam, et jurisprudentiam. Mathematica dividitur in Geometriam, quæ agit de quantitate continua, et Arithmeticam, quæ agit de numero. Arithmetica continet sub se Musicam, quæ respicit proportiones numericas ut sonoras. Geometria vero continet Astronomiam, Cosmographiam, Machinativam, et Opticam.

Quæres, *An scientia subalternata scientiæ rationem obtineat in absentia subalternantis?*

Negant plerique, etiam ex Thomistis. Nam, inquiunt, principia subalternata fiunt certa in subalternante, ut principia Musicæ in Arithmetica. Quandiu ergo Musicus non est Arithmeticus, nescit sua principia, sed solum ea credit. Excipiunt tamen Theologiam, quia licet clare non videat sua principia, attamen certa est de illis per fidem divinam infallibilem. Alii censent, esse veram scientiam, quamvis non sit in statu perfecto, donec conjungatur suæ superiori, in qua evidentiam habeat suorum principiorum: ut Musicus non est perfecte sciens, donec didicerit Arithmeticam, in qua probantur, et manifesta fiunt principia Musicæ, attamen est aliquo modo sciens. Hæc sententia videtur conformior S. Thomæ Qu. 14. de Verit. ar. 9. et probatur ejus ratione. Ille habitus est vere scientia, qui probat conclusiones ex principiis certissimis et evidentibus: Sed scientia subalternata, ut Musica, probat suas conclusiones per principia certa et evidentia: Ergo est vere scientia. Probatur minor.

Nam principia Musicæ sunt certa et evidentia. Si autem talia principia non sunt evidentia formaliter respectu ejus, qui est Musicus, et non Arithmeticus, attamen sunt ipsi evidentia præsuppositive, in quantum scilicet præsupponit illa, ut evidenter demonstrata ab Arithmetico.

Dices. Musicus, qui non est Arithmeticus, per se ipsum non cognoscit evidenter Musicæ principia, esto ea præsupponat cognita ab alio: Ergo per se ipsum non est sciens.

Resp. Satis esse, ut principia præsupponantur tradita ab aliquo, qui ea evidenter cognoscat; sicut patet in Theologia, quæ est vere scientia, quamvis ejus principia non sint Theologis evidentia, sed tradantur a Deo, cui sunt evidentia.

Instabis, esse disparitatem inter Theologum et Musicum, quod Theologus per fidem divinam habet certitudinem infallibilem principiorum suorum, at vero Musicus non habet, nisi ad summum fidem humanam, in quantum credit Arithmeticis dicentibus, Musicæ principia esse demonstrata in Arithmetica.

Resp. Musicum habere certitudinem infallibilem suorum principiorum, quia non tenet illa solum per fidem humanam, sed per quandam notitiam certissimam innixam communi, et indubitato Doctorum omnium consensui, ex quo convincitur, principia illa esse evidentia in se ipsis, ita ut stultus esset, qui illa negaret. Unde adhæret illis tanquam certissimis, assentiturque Arithmetico, non ut homini, sed ut demonstratori.

ARTICULUS TERTIUS

DE UNITATE SCIENTIARUM.

Circa unitatem scientiarum tria quæruntur. 1. Sitne scientia una simplex qualitas, vel coacervatio plurium particularium scientiarum, ita ut tot sint scientiæ, v. g. in Logica, quot sunt conclusiones, ex quibus tanquam membris fiat unum corpus Logicæ? 2. Unde sumatur unitas generica scientiarum? 3. Unde specifica?

PRIMA CONCLUSIO

Quælibet scientia est una simplex qualitas, seu unicus ha-

bitus perficiens intellectum circa omnes conclusiones hujusmodi scientiæ Ita S. Thomas 1. 2. q. 54. art. 4.

Probatur ejus ratione. Quælibet scientia respicit omnes conclusiones sub unica ratione formali: Ergo est unica. Consequentia patet. Sic enim potentia visiva est simplex qualitas, quamvis respiciat plures colores, quia illos respicit sub unica ratione visibilis. Probatur antecedens. Quælibet scientia respicit conclusiones sub unico lumine, scilicet sub unico primo principio, ex quo gradatim nascuntur cætera principia conclusionum: sicut enim in arbore unicus est truncus, ex quo plures rami sese diffundunt; ita in qualibet scientia est unicum principium, scilicet objecti definitio, ex quo cætera principia continua serie nascuntur.

Obj. Nova conclusio novam affert difficultatem: Ergo novum exigit habitum.

Resp. Distinguo antecedens: Addit novam difficultatem, *formaliter*, nego; *materialiter*, concedo. Idest, nova conclusio affert materiam novæ difficultatis, sed quæ sciri potest per principia, quæ intellectus jam habet: unde non petit novum habitum, sed solum extensionem præexistentis ad novam materiam.

Instabis. Diversi actus generant diversos habitus: Sed pro qualibet conclusione est diversus actus: Ergo et diversus habitus.

Resp. Distinguo majorem: Diversi actus *non subordinati*, concedo; *subordinati*, nego. Idem enim habitus potest se extendere ad plures actus subordinatos, et quadam serie, ac concatenatione ex uno fonte nascentes.

Urgebis: Ergo, qui scit primam Logicæ conclusionem, habet totum habitum Logicæ, si unicus et simplex est.

Resp. Distinguo consequens: Habet totum habitum *entitative*, concedo; *extensive*, nego. Idest, habet quidem entitatem habitus scientifici; sed illa entitas non est adhuc extensa ad omnes conclusiones suas: extendetur autem, dum ipse proficiet in addiscenda Logica, et lumen adhuc modicum ulterius propagabitur.

SECUNDA CONCLUSIO

Diversitas generica scientiarum sumitur ex diversitate abstractionis a materia, quam dicit objectum scientificum. Ita S. Thomas Opusc. 70. qu. 5. ar. 1.

Declaratur conclusio. Cum enim objectum scientiæ tanto perfectius sit, quanto altius assurgit supra materiam; juxta diversos gradus electionis supra materiam erunt diversi gradus generici scientiarum. Materia autem potest tripliciter considerari. Primo, ut affecta singularitate, et conditionibus individuantibus. Secundo, ut abstracta a singularitate, sed tamen subjecta qualitatibus sensibilibus. Tertio demum cousiderari potest præcise secundum se, ut est radix quantitatis. Primo modo dicitur *materia singularis.* Secundo modo dicitur *materia sensibilis.* Tertio modo dicitur *materia intelligibilis.* Primus ergo gradus abstractionis est a materia singulari: cum scilicet res materiales considerantur in universali, (nam de singularibus materialibus non datur scientia) et primus iste gradus constituit primum genus scientiarum; quæ scilicet abstrahunt a materia singulari, ut Physica et Medicina, quæ considerant mutationes sensibiles in communi. Secundus gradus abstractionis est a materia, non solum singulari, sed etiam sensibili, quando scilicet res considerantur separatæ, non solum ab omni singularitate, sed etiam a sensibili alteratione, ut Geometria considerat circulum et lineas non curando, utrum sint in materia frigida, vel calida; et iste gradus abstractionis constituit secundum genus scientiarum, quæ abstrahunt a materia sensibili, ut sunt Geometria et Arithmetica. Tertius gradus abstractionis est ab omni prorsus materia, quando scilicet considerantur quædam formalitates ita elevatæ, ut possint esse sine materia, ut Metaphysicus considerat veritatem, bonitatem, et alia, in quibus non involvitur materia, cum possint convenire rebus etiam spiritualibus; et hic gradus constituit tertium genus scientiarum ab omni materia abstrahentium, quales sunt Metaphysica et Logica.

TERTIA CONCLUSIO

Unitas specifica cujuslibet scientiæ sumitur ex unitate principiorum. Unitas vero principiorum attenditur ex eorum subordinatione ad unum primum, in quantum scilicet principia ita sunt invicem ordinata, ut unum sit ex alio, vel utrumque ex aliquo tertio, donec fiat resolutio ad unum primum principium illius scientiæ, quod est definitio objecti, ex quo tanquam ex trunco cæterorum principiorum rami seriatim nascuntur.

Probatur prima pars. Principia sunt lumen, et ratio formalis, sub qua scientiæ attingunt suas conclusiones: Ergo ex unitate principiorum desumenda est unitas scientifica conclusionum, ac proinde unitas specifica scientiarum.

Probatur etiam secunda pars, scilicet unitatem principiorum desumendam esse ex illa subordinatione, per quam unum ex alio deducitur. Tum authoritate Aristotelis c. 23. de Demonstratione. Tum quia, ut dicit S. Thomas ibidem, principium subordinatum alteri desumit ab ipso virtutem: Ergo ubi sunt plura principia sub uno gradatim ordinata, non est nisi unica virtus, et unum lumen in diversos veluti radios propagatum.

Obj. Principia omnium scientiarum reducuntur ad principia Metaphysicæ: Ergo si talis reductio daret unitatem specificam, non esset nisi unica scientia de omnibus rebus.

Resp. Cum S. Thoma de Demonstratione, lect. 41. principia inter se connexa esse unum, et dare unitatem scientiæ, quandiu manet intra eandem abstractionem, et idem genus scibilitatis. Quando vero principia gradatim ab uno descendendo transeunt ad novam abstractionem, tunc variant speciem, et constituunt novam scientiam specificam, ut quandiu Metaphysicus discurrit per sua principia de rebus communissimis, et ab omni materia abstractis, censetur habere unicam specie scientiam: Sed cum principia nascentia ex Metaphysica incipiunt applicari enti mobili, et materiæ sensibili, tunc formant novam specie scientiam, scilicet Physicam.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM IDEM INTELLECTUS DE EODEM OBJECTO POSSIT SIMUL HABERE SCIENTIAM ET OPINIONEM.

Certum est, scientiam et errorem non posse esse simul de eodem objecto in eodem intellectu. Dubitatur tamen de opinione, utrum scilicet idem homo de eadem conclusione, v. g. quod *Deus existat*, possit habere simul scientiam et opinionem; scientiam quidem, in quantum tenet hanc veritatem per medium demonstrativum, v. gr. per ordinem Universi, quo luce clarius ostenditur, dari unum primum Gubernatorem; opinionem vero, in quantum tenet eandem veritatem per medium probabile, ut quia id docuere sapientiores Philosophi, Pythagoras, Socrates, Plato, Aristoteles, etc.

Nota, scientiam duobus modis posse considerari. 1. Quoad actum. 2. Quoad habitum. Scientia actualis est ille actus, quo de facto assentimur conclusioni per demonstrationem probatæ. Scientia habitualis est quidam habitus ex tali actu relictus. Ex eo enim, quod aliquis semel convictus sit de veritate conclusionis, in eo manet aliqua facilitas, et determinatio ad assentiendum tali conclusioni, quoties sibi proposita fuerit. Hæc facilitas vocatur *habitus scientificus*, seu *scientia habitualis*. Similiter opinio considerari potest vel quoad actum, vel quoad habitum.Unde tripliciter comparari potest scientia cum opinione. Primo actus cum actu. Secundo habitus cum habitu. Tertio actus cum habitu. Quidam tenent, tam actum, quam habitum scientiæ, et opinionis se posse compati. Quidam, neque actum, neque habitum opinionis, et scientiæ posse se compati. Quidam mediam viam tenent: dicunt enim, actum scientificum non posse cohærere cum actu opinativo, nec habitum cum habitu; bene tamen actum cum habitu.

PRIMA CONCLUSIO

Actus scientiæ non potest compati actum opinionis; ita ut

quis simul sit opinans et sciens respectu ejusdem conclusionis. Conclusio non sic intelligenda est, ut dumtaxat uterque actus non possit simul elici ab intellectu, sed etiam ut vigente memoria actus scientiæ non possit produci actus opinionis.

Ita censet S. Thomas variis in locis; aperte vero 1. Post. lect. 44. *Manifestum est*, inquit, *quod non contingit omnino simul idem sciri et opinari, quia scilicet simul homo haberet existimationem, quod res posset aliter se habere, et quod non posset aliter se habere.* Aristoteles idem ibidem affirmat, nempe *Non fieri posse, ut idem quis opinetur, et sciat.*

Probatur Conclusio ratione S. Thomæ. Impossibile est, ut intellectus sit de eadem re certus et incertus: Sed intellectus sciens est certus de re, quam scit, intellectus vero opinans est incertus: Ergo idem intellectus de eadem re non potest opinari et scire. Major est certa. Nam certitudo repugnat incertitudini. Minor declaratur. Opinio enim essentialiter est cognitio incerta, per quam scilicet sic adhæremus uni parti, ut formidinem habeamus, ne altera sit vera. Scientia vero est cognitio certa et firma, per quam scilicet ita adhæremus uni parti, ut nullam de contraria formidinem habeamus.

Respondebis 1. Nihil obstare, quominus intellectus habeat duplex medium, unum certum et evidens, cui innitatur scientia; aliud incertum et dubium, cui innitatur opinio. Unde ratione duplicis medii erit certus et incertus, certus per unum, incertus per aliud.

Sed contra. Intellectus de eadem veritate non potest esse certus et incertus, etiam per diversa media: Ergo nulla solutio. Probatur subsumptum. Intellectus enim semel certus, et plene convictus de aliqua veritate non est amplius capax dubitandi de illa, quamvis ei proponantur media incerta: Ergo per diversa media non potest esse certus, et incertus de eadem veritate. Probatur antecedens tum ratione, tum experientia. Ratione quidem. Nam impossibile est, ut in eodem subjecto sit forma et privatio, ex quocumque capite procedat illa privatio; sicut impossibile est, quod dum sol illuminat aerem, aer sit obscursus ex quacumque causa possit procedere obscuritas: sed certitudo et incertitudo opponuntur ut privatio et forma; incertitudo enim est privatio certitudinis: Ergo intellectus certus de conclu-

sione non est capax incertitudinis, quamvis illi media incerta proponantur. Experientia quoque idem suaderi potest. Sentimus enim in nobis, quod si semel de re aliqua certi simus per unum medium, non propterea sumus incerti, quamvis idem nobis persuadeatur per media incerta; ut quia certus sum me vivere, quantumvis aliquis multiplicaret media probabilia ad persuadendum me non vivere, attamen propter illa media non me adduceret in aliquam dubietatem, et incertitudinem illius veritatis.

Respondebis 2. Non esse de ratione opinantis, ut sit incertus ex parte sui, sed solum quod rem teneat per medium de se incertum.

Sed contra. De ratione opinantis est, ut sit incertus etiam ex parte sui: Ergo nulla responsio. Probatur antecedens, tum ex D. Thoma 2. 2. quæst. 1. art. 5. ad 4. ubi expresse dicit, *De ratione opinionis esse, ut quod est opinatum existimetur aliter se habere posse.* Tum ratione. Nam opinio definitur cognitio incerta et formidolosa: impossibile est autem, cognitionem esse formidolosam, nisi cognoscens sit etiam incertus, et formidine affectus; nam in tantum cognitio est formidolosa et incerta, in quantum intellectus formidat, ne id, quod tenet, sit falsum, et oppositum illius sit verum. Ex quo patet, totius quæstionis cardinem, et simul fundamentum conclusionis nostræ in hoc situm esse, quod opinans est incertus et fluctuans, e contra sciens est certus et firmus. Unde quia repugnat, eundem intellectum de eadem veritate simul esse certum et incertum, fluctuantem et firmum; ideo repugnat de eodem habere opinionem et scientiam.

Eadem ratione convincitur, habitum opinionis esse non posse cum habitu scientiæ. Sicut enim repugnat, eundem intellectum esse simul certum et incertum actualiter, ita et habitualiter. Quippe hoc ipso, quod sit habitualiter certus, excluditur incertitudo habitualis.

SECUNDA CONCLUSIO

Actus opinionis potest esse cum habitu scientiæ, si sit in tali statu, ut non possit prorumpere in actum.

Ratio conclusionis est, quia habitus non opponitur ratione sui actibus habitus contrarii, ut habitus injustitiæ non opponitur actibus justitiæ, sed illos pati potest: ergo contingere potest, ut quis habens habitum scientiæ impeditum ab actu, exerceat actus opinativos; sicut qui habet habitum injustitiæ, elicit tamen nonnunquam actus justos. Utraque hæc conclusio magis confirmabitur ex dicendis articulo sequenti, 2. et 3. Quod enim ibi dicetur de actu scientiæ respectu habitus fidei, proportionaliter applicandum est opinioni et scientiæ.

Objic. S. Thomæ authoritatem in 3. Dist. 31. q. 2. ar. 1. quæstione. 1. ad 4. ubi sic habet. *Dicendum, quod opinio et scientia, quamvis sint de eodem, non tamen sunt secundum idem medium, sed secundum diversa, et ideo possunt esse simul.*

Resp. 1. S. Thomam ibi sumere opinionem, non formaliter, et in statu opinionis, seu ex parte subjecti; sed materialiter, et ex parte medii, pro cognitione per medium probabile procedente. Fatemur enim, adveniente scientia remanere adhuc cognitionem per medium probabile acquisitam; sed negamus habere amplius statum opinionis in præsentia Scientiæ. Quia opinio formaliter sumpta exigit subjectum dubium et fluctuans: unde cum per scientiam tollatur omnis dubitatio et anxietas a subjecto, tollitur etiam opinio in ratione opinionis.

Resp. 2. S. Thomam loco citato non loqui assertive, sed permissive. Nam solvebat argumentum ex paritate sumptum; nempe illud: *opinio potest manere cum scientia: Ergo fides potest manere cum visione beatifica.* Negat paritatem, quod scilicet quamvis opinio possit esse cum scientia, fides possit esse cum visione. Quasi diceret; esto scientia pati possit opinionem, non tamen visio beatifica pati potest fidem, quia scilicet fides magis opponitur visioni, quam scientia opinioni. Eodem loquendi modo sæpe utitur S. Thomas solvendo argumenta adversariorum, quæ procedunt ex paritate: sæpe enim permittit adversariis suppositionem falsam, et negat paritatem, quia hoc sufficit ad solvendum eorum argumentum.

Objic. 2. Cognitio procedens per medium probabile est opinio; Sed ex concessis intellectus sciens aliquam veritatem potest

illam cognoscere adhuc per medium probabile: Ergo potest habere opinionem de illa.

Resp. Distinguo majorem. Cognitio procedens per medium probabile est opinio; *si sit cum formidine contrarii,* concedo; *si sit sine formidine contrarii*, nego. Et ad minorem: Intellectus sciens aliquam veritatem potest illam cognoscere per medium probabile; *cum formidine et incertitudine*, nego; *sine formidine*, concedo. Et nego consequentiam. Non enim omnis cognitio procedens per medium probabile est opinio, sed solum illa, quæ est cum formidine contrarii. Intellectus autem sciens aliquam veritatem non potest habere formidinem de contrario illius veritatis; et ideo non potest habere opinionem de illa, quantumvis eam cognoscat per medium probabile.

Instabis. Posita causa ponitur effectus; Sed medium probabile est causa opinionis: Ergo posito medio probabili ponitur opinio.

Resp. Distinguo majorem: Posita causa ponitur effectus; *si subjectum sit capax illius*, concedo; *si sit incapax*, nego. Intellectus autem convictus per scientiam de aliqua veritate est incapax opinandi circa illam, quia est incapax dubietatis et incertitudinis: unde quantumvis habeat media probabilia circa illam veritatem, in illo tamen non producitur opinio.

Urgebis. Intellectus est capax certitudinis, et incertitudinis circa idem: Ergo intellectus est capax scientiæ, et opinionis circa idem. Probatur antecedens. Non magis opponuntur certitudo et incertitudo, quam dolor et lætitia; Sed voluntas de eodem objecto potest habere dolorem et lætitiam: Ergo etiam intellectus circa idem potest habere certitudinem, et incertitudinem. Probatur minor. Nam voluntas Christi simul gaudebat et tristabatur de sua passione; Sed passio Christi est unum et idem objectum: Ergo de eodem potest voluntas habere dolorem et lætitiam.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem nego minorem. Ad ejus probationem concessa majore distinguo minorem: Passio Christi est unum et idem objectum; *materialiter*, concedo; *formaliter*, nego. Nam in passione Christi plures erant formalitates; erat enim afflictiva Christi, et redemptiva hominum. Ut

afflictiva Christi afferebat illi dolorem; ut redemptiva hominum causabat illi lætitiam: unde non sequitur, quod dolor et lætitia cadere possint supra idem objectum formaliter, sed solum materialiter.

ARTICULUS QUINTUS

POSSITNE SCIENTIA ESSE SIMUL CUM FIDE DIVINA

Status quæstionis satis constat ex dictis superiori Articulo. Solum advertendum est, fidem definiri, *Cognitionem certam quidem, obscuram tamen, Dei testimonio innixam.* Hæc cognitio, non secus ac de scientia dictum est, potest dupliciter considerari. Primo *in actu.* Secudo *in habitu.* Fides actualis *est actus, quo assentimur rebus revelatis.* Fides habitualis *est virtus in intelleetu residens, qua inclinamur ad assentiendum revelatis.* Hoc posito, quærimus, utrum fides, sive quantum ad habitum, sive quantum ad actum possit esse cum scientia, ita ut eadem veritas ab eodem intellectu possit esse simul scita et credita. Plures extranei affirmant. S. Thomas, Thomistæ omnes, et plures alii negant. Cum enim scientia duo habeat, evidentiam, et certitudinem, (dicitur enim cognitio certa, et evidens) sicut ratione certitudinis expellit opinionem, quæ incerta est; ita ratione evidentiæ excludit fidem, quæ obscura est.

PRIMA CONCLUSIO

Actus fidei et actus scientiæ non possunt esse simul in eodem intellectu, de eodem objecto. Sic perpetuo docet S. Thomas, nempe *ea, quæ sunt fidei, non posse esse scita.* Omissis ergo authoritatibus, quæ plurimæ referri possent;

Probatur 1. Ratione S. Thomæ 1. 2. qu. 67. art. 3. Quæ opponuntur ex parte subjecti, non possunt esse in eodem subjecto; Sed actus fidei et scientiæ opponuntur ex parte subjecti: Ergo non possunt esse in eodem subjecto. Major patet. Quia oppositio est causa incompatibilitatis: unde quæ opponuntur, non possunt se compati in eo, in quo opponuntur. Probatur minor. Subje-

ctum videns, et subjectum non videns opponuntur; Sed subjectum fidei est non videns ea, quæ credit, subjectum vero scientiæ est videns ea, quæ scit: Ergo fides et scientia opponuntur ex parte subjecti. Major patet. Siquidem videre et non videre manifeste sunt opposita. Minor vero probatur. Et in primis, quod subjectum scientiæ sit videns ea, quæ tenet per scientiam, nemo negat; nam scientia est evidens rei cognitio. Unde illa, quæ sunt scita, debent esse visa intelligibiliter, id est, evidentia. Quantum vero ad secundam et præcipuam partem, quod scilicet subjectum fidei debet esse non videns, id est, non non habens evidentiam eorum, quæ credit, probatur tum authoritate Apostoli 1. ad Corinth. 13. innuentis, quod ea, quæ sunt fidei, cognoscuntur solum in ænigmate, id est, sunt obscura credenti. Tum authoritate Patrum sæpe inculcantium, *fidem esse non visorum;* unde Augustinus, *Quid est fides? credere, quod non vides.* Tum demum ex definitione fidei, quam tradidit S. Paulus ad Hebr. 10. dicens: *Fides est argumentum non apparentium:* Ergo de ratione fidei est, ut ea, quæ creduntur, non sint visa; sed obscura credenti.

Respondebis; intellectum posse simul esse videntem et non videntem eandem veritatem, in quantum illam attingit per diversa media. Est enim videns, quatenus eam attingit per medium scientificum; et est non videns, quatenus illam attingit per testimonium dicentis, quod est medium creditivum.

Sed contra. Fides exigit essentialiter, ut intellectus simpliciter et omni ex parte non videat ea, quæ sunt fidei, ergo nulla responsio. Probatur antecedens. Ea, quæ sunt fidei debent esse obscura et ænigmatica respectu credentis, ut expresse dicit S. Paulus, et patet ex locis citatis; Sed ex quocumque capite aliquid sit evidens, non potest amplius dici ænigmaticum et obscurum ei, qui illud videt: Ergo fides essentialiter exigit, ut ea, quæ sunt fidei, ex nulla parte sint visa, seu evidentia. Probatur minor. Tum quia obscuritas et inevidentia est mera privatio: unde ex quocumque capite oriatur evidentia alicujus veritatis, fugatur obscuritas circa illam, nec amplius potest dici *inevidens* et *obscura.* Tum quia alias sequeretur, ea, quæ sunt nobis notissima, posse dici ænigmatica, quia non perci-

piuntur ex aliquo capite; sicque dici posset magnum ænigma, *modo diem esse*, quia licet diem oculis evidenter percipiamus, non tamen ipsum percipimus auribus: Ergo ut aliqua res dicatur alicui obscura, debet esse ei inevidens ex omni capite.

Probatur 2. Conclusio egregia ratione S. Thomæ Quæst. 14. de Veritate, ar. 9. Fides exigit, ut intellectus assentiatur rei creditæ ex confidentia luminis alieni, et quasi captivatus per authoritatem dicentis; Atqui ex quocumque capite intellectus habeat evidentiam rei, non assentitur ipsi quasi confidendo in alieno lumine, et se ipsum captivando sub alterius authoritate, sed ut confidens in proprio lumine, et jam de veritate ex se ipso securus: Ergo intellectus ex quocumque capite habeat evidentiam rei, non retinet amplius fidem circa illam. Major constat. Tum ex ipso nomine; nam fides dicta est *a fidendo*, eo quod scilicet per eam assentiamur rebus, non quasi securi de illis per lumen nostrum, sed quasi confidentes in veracitate dicentis, et nosmetipsos voluntarie captivantes sub illius authoritate. Tum ex Apostolo dicente: *intellectum credentem captivari in obsequium fidei*: ut autem explicat S. Thomas, captivus est, qui non est sub propria jurisdictione, sed retinetur extra proprios terminos per potestatem extraneam. Terminus autem, in quo naturaliter quiescit intellectus, est evidentia rei; et ideo intellectus credens dicitur *captivus*, quia cum sit extra naturalem terminum, scilicet extra evidentiam rei, attamen rei assentitur, quasi alligatus per alienam authoritatem. Minor vero, quod scilicet intellectus habens evidentiam rei, cui assentitur, non sit amplius captivus et confidens in alieno lumine, declaratur. Tunc enim proprios terminos attigit, scilicet evidentiam, et per se ipsum est certus: Ergo non censetur amplius *captivus* et *confidens in alieno lumine*, sed certus ex proprio lumine; et ideo D. Paulus dicit, fidem in patria evacuandam esse, non quod præcise per testimonium Dei id fiat evidens in patria, quod erat sub illo obscurum in via; sed quia per beatificum lumen illustratus intellectus adhærebit divinæ veritati, non quasi confidens testimonio Dei dicentis, sed quasi de illa per proprium lumen securus.

SECUNDA CONCLUSIO

Habitus scientiæ et fidei non possunt esse simul in eodem, respectu ejusdem objecti.

Probatur. Non est possibile, ut idem subjectum sit habitualiter inclinatum ad actus oppositos; Sed actus fidei et scientiæ sunt oppositi, ut constat ex prima conclusione: Ergo intellectus non potest habere simul habitus inclinantes ad ejusmodi actus. 2. Sicut actus fidei exigit, ut intellectus non sit actu videns id, quod credit, ita habitus fidei exigit, ut intellectus non sit habitualiter videns id, quod credit; Atqui per habitum scientiæ intellectus fit habitualiter videns: Ergo cum habitu scientiæ non potest esse habitus fidei.

TERTIA CONCLUSIO

Habitus fidei potest esse cum actu scientiæ, modo talis actus nullum producat habitum.

Sic censet S. Thomas, qui 2. 2. quæst. 175. ar. 3. ad 3. loquens de raptu, in quo Paulus vidit clare Deum, et habuit scientiam Beatorum, sic ait: *Quia Paulus non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum*, (id est, actum scientiæ beatificæ) *consequens est, ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen simul tunc in eo habitus.*

Probatur conclusio, tum ratione, tum exemplis. Ratione quidem. Cum enim scientia expellat fidem, eo modo expellitur fides, quo introducitur scientia: Ergo si scientia solum introducatur per modum transeuntis et quoad actum, expellet solum fidem quoad actum. Exemplis quoque. Sic quia ignis non introducit calorem in ferro, nisi per modum actus transeuntis, relinquit illud semper habitualiter dispositum ad frigiditatem. Sic quia manus sursum projiciens lapidem non imprimit ipsi inclinationem habitualem ad sursum, sed solum motionem actualem transeuntem, lapis quantumvis actu tendat sursum, semper tamen remanet habitualiter inclinatus deorsum. Sic quia unicus actus injustitiæ non producit habitum injustitiæ, cum tali

actu manere potest habitus justitiæ. Itaque actus non excludit habitum, nisi in quantum producit contrarium habitum.

Objic. 1. Philosophus Christianus demonstrative scit dari Deum, et tamen idem tenet per finem: Ergo de eodem habet fidem et scientiam. Antecedentis prima pars supponitur; secunda probatur. Quilibet Christianus, etiam Philosophus, tenetur credere omnes Articulos fidei; Sed primus Articulus fidei est, quod *Deus sit*. Ergo Christianus Philosophus tenetur id credere.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo: Christianus tenetur credere omnes Articulos fidei; *quandiu sunt sibi credibiles*, concedo; *quandiu sunt sibi evidentes*, nego. Tunc enim desinunt esse articuli fidei respectu illius: nam fides est de rebus obscuris, ut supra dictum est.

Instabis. Qui non credit unum Articulum, est infidelis: Ergo si Philosophus non crederet Deum esse, esset infidelis.

Respond. Distinguo antecedens: Qui non credit unum Articulum est infidelis, si non credat *negando illum*, concedo; si non credat *sciendo illum*, nego.

Urgebis. D. Paulus ad Hebr. 11. dicit, *Oportere accedentem ad Deum credere, quia est, et inquirentibus se remunerator sit;* Sed Philosophus debet ad Deum accedere, sicut et alii fideles. Ergo debet credere Deum esse.

Resp. Dictum Apostoli intelligendum esse de Deo, ut authore et remuneratore supernaturali; nam fides Dei ut authoris naturalis non est necessaria ad justificationem, nisi per accidens in eo, qui illum non cognoscit per scientiam. Unde Angeli nunquam habuerunt fidem de Deo, ut authore naturali, et tamen justificati sunt.

Objic. 2. Si Philosophus Christianus non haberet fidem de Deo ut authore naturali, minus certus esset de existentia Dei, quam rusticus: Ergo esset deterioris conditionis. Probatur antecedens. Assensus fidei est certior omni scientia; Sed rusticus tenet per fidem Deum esse, Philosophus vero per scientiam: Ergo Philosophus est minus certus, quam rusticus.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo majorem: Assensus fidei est certior scientia, *sola*, concedo; scientia

per testimonium Dei confortata, nego. Solutio est Capreoli. Philosophus enim fidelis tenet Deum esse per duplex medium, divinam scilicet authoritatem, et scientificam demonstrationem: unde scientia ejus confortatur a divina authoritate, a qua recipit certitudinem supernaturalem; sicut virtutes morales acquisitæ recipiunt supernaturale meritum ex subordinatione ad Charitatem. Solutio fundatur in S. Thoma 2. 2. q. 4. ar. 8. ad 2. ubi dicit: *Quod aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo, quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo, quod sibi secundum suam rationem videtur.* Ex quo patet quod scientia potest confortari per testimonium dicentis.

Instabis. Ergo talis Philosophus habet assensum fidei simul cum actu scientiæ. Probatur consequens. Assensus ille est fidei, qui innititur divinæ authoritati; Sed talis Philosopus, licet habeat scientiam, quod Deus sit, adhuc tamen innititur divinæ authoritati: Ergo, etc.

Resp. Nego consequens. Ad probationem distinguo majorem: assensus ille est fidei, qui innititur authoritati divinæ; *ut motivo assentiendi rei aliunde obscuræ*, concedo *ut confirmanti id, quod aliunde est evidens*, nego. Ut enim assensus aliquis sit actus fidei, necesse est, ut sit totaliter propter authoritatem dicentis, per quam intellectus captivetur ad assentiendum iis, quæ sibi ignota sunt, ut supra dictum est.

Addunt præterea quidam, Philosophum Christianum habere certitudinem fidei de existentia Dei. Tum quatenus continetur in aliis creditis, v. g. in mysterio Trinitatis. Tum quia habet judicium actuale formatum per fidem, quo judicat, ejusmodi articulum esse omni veritate naturali certiorem. Tum quia semper est in præparatione animi ad illum credendum, si scientiam amitteret: semper enim retinet apud se fundamentum et columnam veritatis, scilicet divinam authoritatem, ad quam, deficiente ratione, confugere possit, sicque credere: nam in hac vita intellectus humanus adeo debilis est, ut in apertissimis veritatibus sæpe vacillet, sicut videre est in antiquis Philosophis, qui licet acutissimi, attamen circa divina graviter erraverunt; et modo viri aliunde docti, ubi semel fidem perdidere, in immanes errores incidunt. Et ideo propter hanc huma-

ni ingenii infirmitatem datum est nobis lumen fidei, quod et nos circa ea, quæ humanum captum superant, influeret; et circa ea, quæ aliqualiter a nobis sciri possunt, ut circa Dei providentiam, immortalitatem animæ, et morum doctrinam, confirmaret. (1)

---

(1) *D. Thomas 1. p. q. 1. a. 1.* Ad ea etiam, *inquit*, quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit, hominem instrui revelatione Divina; quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum hominibus proveniret: a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est « *Ex quo sequitur necessariam esse homini Divinam Revelationem, non solum, ut primo, facile, et omnibus pateant quædam veritates ad salutem necessariæ, verum etiam ut eæ ipsæ in animo firmentur, postquam semel cognitæ fuerint. Infaustum præbent exemplum recentiores Rationalistæ, qui abjurata fide Catholica, nullum fuit turpe commentum nullumque somnium, quod non probaverint. Ideo si inexcusabiles dixit Apostolus eos, qui Deum cognoverunt, tamen ut Deum non glorificaverunt, quid de istis dicendum?*

APPENDIX

De Ente rationis.

Quæ de Ente rationis dicenda occurrunt duobus complectemur articulis, in quorum primo quæretur, an, quid, et quotuplex sit Ens rationis. In secundo, a quo formetur.

ARTICULUS PRIMUS

AN, QUID, ET QUOTUPLEX SIT ENS RATIONIS.

Dico 1. *Datur ens rationis.* Conclusio adeo certa est, ut mirum sit, ab aliquibus negari.

Probatur. Nomine *Entis rationis* nihil aliud intelligitur, quam quod habet solum *esse* in apprehensione rationis. Cum enim ens dicatur ad *esse*, sicut id, quod habet *esse* in rerum natura, dicitur *ens reale:* ita cujus *esse* totum consistit in apprehensione rationis, jure dicitur *ens rationis;* Atqui datur aliquid, quod cum nullum prorsus *esse* habeat inter res naturales, aliquod tamen obtinet in apprehensione rationis: Ergo datur ens rationis. Probatur minor. 1. Experientia, quippe sentimus, nos plerumque ea, quæ minime sunt in natura, quasi essent, apprehendere, sicque dare illis aliquod *esse* apprehensum et objectivum: unde loquimur de illis ut de entibus, ut cum dicimus, *tenebras operire terram; mortem esse januam melioris vitæ;*

esse pretiosam in Sanctis, etc. Quippe constat, meras privationes esse, quæ non habent aliud *esse*, quam in apprehensione. 2. Ratione. Quia ea est intellectus humani fœcunditas, ut possit formare aliquod *esse;* ut cum varios respectus et ordines excogitat inter ea, quæ secundum naturam minime ordinata sunt invicem, puta respectum prædicati, subjecti, medii, majoris extremi, etc. Sed cum aliunde nihil possit ad extra parturire, quippe, ut inquit Aristoteles, *Propter nostrum intelligere nihil mutatur in rebus,* tota illa interior fœcunditas, ad instar ovi subventanei, non effundit aliquod *esse* reale, sed solum *esse* rationis, id est, totum in apprehensione intellectus consistens.

Objic. Ens rationis non habet causam: Ergo non datur. Probatur antecedens. Vel enim illa causa esset realis, vel rationis: Si realis, effectus ejus debet illam imitari, ac proinde esse realis: Si rationis, de illa causa rursus quæretur, an sit ab alia causa vel rationis, vel realis?

Resp. Ens rationis habere causam eo modo, quo est: unde quia non est nisi in apprehensione, ideo non habet causam nisi apprehendentem. Et hæc quamvis sit causa realis, non tamen producit ens reale, quia non agit per actionem effusivam *esse* ad extra, sed solum ejus apprehensivam ad intra, atque adeo dare tantum valet *esse apprehensum.*

Dico 2. Ens rationis definitur, *Quod habet esse objective tantum in intellectu.*

Declaratur definitio. Tripliciter aliquid potest esse in intellectu, subjective, effective, et objective. Ea sunt subjective in intellectu, quæ ipsi inhærent tanquam accidentia subjecto, ut habitus, et species intelligibiles. Ea sunt effective in intellectu, quæ ab illo producuntur tanquam motus vitales ab eo physice procedentes, ejusmodi est ipsa intellectio. Ea vero sunt objective in intellectu, quæ ab illo pure apprehenduntur. Ens igitur rationis est, quod habet tantum *esse objective* in intellectu, id est, cujus totum *esse* in eo consistit, ut apprehendatur. Ex quo infertur, non esse meram denominationem extrinsecam, sed aliquid ad modum entis apprehensum.

Dico 3. *Ens rationis aliud est fundatum, aliud vero sine fundamento inventum.*

Conclusio patet. Nam intellectus aliquando rationabiliter et ipsis rebus ita exigentibus novos adinvenit respectus: ut postquam distinxit hominem in *animal* et *rationale*, consequens est, ut utrumque conceptum invicem comparet; animal quidem ut superius; rationale vero ut inferius: hæc entia rationis dicuntur *fundata.* Aliquando vero sine necessitate ad libitum intellectus varia fingit, et invicem comparat, ut comparando varias partes animantium ad unum totum facit *Chimæras, Centauros*, et alia ejusmodi gratis excogitata: et hæc entia rationis dicuntur *non fundata.*

Ens rationis fundatum dividitur *in carentiam formæ* ad modum formæ conceptam, et *relationem rationis.* Cum enim intellectus non modo de ente, sed etiam de non ente disputet, ut de morte, de tenebris, etc. necesse est, ut illas carentias entis apprehendat ad modum entis; ut quando dicit, *Mortem esse omnium terribilium terribilissimum; Vacuum esse inimicum naturæ*, istas negationes exprimit, quasi essent aliquid: unde facit primum ens rationis, scilicet carentiam entis ad modum entis apprehensam. Præterea etiam cogitur distinguere res in varios conceptus, quos deinde invicem ordinat: et sic facit relationes *rationis.*

Carentia dividitur *in Negationem et Privationem.* Negatio est carentia formæ in subjecto non apto, vel sine subjecto: sic cœcitas in lapide dicitur *negatio*, et ipsum nihilum est etiam negatio. Privatio vero est carentia formæ in subjecto apto: ut cœcitas in homine, tenebræ in aere non sunt meræ negationes, sed privationes.

Relatio rationis sub se comprehendit omnes respectus, quos ratio adinvenit in rebus cognitis: qui quidem respectus, si ordinentur ad cognoscendam veritatem scientifice, dicuntur *secundæ intentiones*, et pertinent ad Logicam, si vero ordinentur ad ornatum sermonis, ut sit magis persuasivus, pertinent ad Rhetoricam: si demum ordinentur ad congruitatem locutionis, pertinent ad Grammaticam.

ARTICULUS SECUNDUS

QUÆ FACULTAS EFFICIAT ENS RATIONIS.

Dico 1. *Nec sensus externi, nec interni, nec voluntas, sed solus intellectus efficit ens rationis.*

Probatur. Ens rationis est, quod habet tantum esse objective in apprehensione rationis; Sed nec sensus externi, nec voluntas dare possunt suo subjecto, ut habeat tantum esse objective in ratione; id enim solius rationis actu efficitur, ut constat ex terminis: Ergo nequeunt efficere ens rationis.

Confirmatur. Ens rationis fit apprehendendo non ens ad modum entis: Ergo fit ab ea sola facultate, quæ rationem entis apprehendit. Atqui sola mens apprehendit rationem entis; ejus enim solius objectum est ens: Ergo sola facit ens rationis.

Objic. Sæpe sensus externus apprehendit ea, quæ non sunt in re, quasi essent. Ut oculus etiam umbram videt, quæ in re nihil est, et in picturis planis videt prominentias, ac distantias inter objecta, quæ prope sunt et plana: Ergo facit ens rationis, aut potius ens sensibile fictum, cujus totum *esse* est in apprehensione sensus.

Respond. Nego in his, sensum apprehendere, quæ non sunt, quasi essent. Oculus umbram, quasi esset, non videt, sed vel colorem minus illuminatum, vel illuminationis extrema, ultra quæ dum nihil videt, dicitur abusive umbram videre, cum tamen re ipsa nihil videat. Cæterum umbram et tenebras puras non videre vel eo constat, quod dum sumus in profunda nocte, nihil magis videmus apertis, quam clausis oculis. In picturis vero prominentias et distantias non fingit, ubi non sunt, sed speciem ejus, quod re ipsa est, excipit; taliter tamen modificatam, ut modificari solet, cum emittitur ab objectis prominentibus et inter se distantibus: ex quo sequitur in sensu communi judicium, quale solet sequi ex speciebus emissis ab objectis remotis et distantibus.

Instabis. Imaginatio pleraque fingit, ut Centauros, Chimæras, montes aureos: Ergo facit entia rationis, aut certe imaginaria.

Resp. Distinguo : Hæc fingit apprehendendo non ens ad modum entis, nego; componendo ex variis speciebus realibus tertiam speciem realem, concedo. Ut enim pictor miscendo colores Chimæram repræsentat ; sic imaginatio eandem fingit miscendo species entium realium. Sed ut pictura chimeræ non est ens rationis, sic nec ejus Phantasma imaginatione formatum.

Dices. Cur ergo Chimæra dicitur ens rationis ?

Resp. Quia in Chimæra duo sunt. 1. Phantasma reale, ex variis partium animalium phantasmatibus conflatum, et hoc proprie pertinet ad imaginationem. 2. Ordo quidem apprehensus inter partes animalium, quæ re ipsa invicem non ordinantur et et hic ordo, in quo formaliter consistit Chimæra, est ens rationis : at non fit ab imaginatione, sed ab intellectu, cujus solius est ordinare, quæ re ipsa non sunt invicem ordinata.

Dico 2. *Probabile est, intellectum Angelicum posse facere ens rationis, saltem aliquod, etsi non omne.*

Probatur. Angelus distinguit attributa Dei, quæ non sunt in se distincta : Sed talis distinctio est ens rationis : Ergo facit ens rationis. Major constat. Nam intellectus angelicus, cum sit limitatus, non potest concipere unico conceptu totum Deum; proindeque cogitur formare in Deo plures conceptus, et illum in varia attributa distinguere. Minor probatur. Ens rationis est, quod habet tantum esse objective in intellectu : Sed illa distinctio habet tantum esse objective in intellectu : Ergo est ens rationis.

Resp. Angelum concipere quidem attributa Dei diversis actibus, non tamen concipere illa ut distincta; nec proinde facere ens rationis.

Sed contra. Licet Angelus non cognoscat attributa Dei ut distincta in re, bene tamen ut distincta in suo conceptu, in quantum de illis habet conceptus objectivos distinctos.

Dico 3. *Intellectus divinus non facit entia rationis.* Conclusio communior est inter Thomistas.

Probatur. Cognitio formativa entis rationis est essentialiter imperfecta : Ergo non competit Deo. Probatur antecedens. Ens rationis fit cognoscendo rem aliter, quam sit : Sed talis cognitio est imperfecta : Ergo cognitio formativa entis rationis est im-

perfecta. Major constat. Nam ens rationis fit, vel apprehendendo carentiam entis, quasi esset ens; vel referendo ea, quæ non sunt relata: quæ cognitiones, ut patet, cognoscunt rem aliter, quam sit; nam nituntur apprehendere id, quod non est, quasi esset. Minor vero videtur certa. Nam cognitio censetur perfecta, quæ attingit rem, ut est: Ergo illa cognitio est imperfecta, quæ cognoscit rem aliter, ac sit, quæque nititur apprehendere, quasi esset, id, quod de facto nihil est.

Confirmatur ex discrimine, quod est inter intellectum divinum et creatum. Intellectus enim creatus est sterilis ad extra, et non est mensura realitatis eorum, quæ appprehendit, sed magis ab illis mensuratur: unde si objectum, in quod fertur, non habet ex se realitatem, non potest cognoscendo illam ei dare, sed solum dat ei aliquod *esse* apprehensum, quod est merum *esse* rationis, sicque facit entia rationis. At cognitio Dei est causa realitatis rerum, et sicut ejus *approbare* est *facere realiter*, ita sine approbatione cognoscere et apprehendere est reddere realiter possibile; Ergo hoc ipso, quod aliquid est a Deo apprehensum, est ens reale, proindeque implicat, merum ens rationis fieri a Deo, sed quidquid ab eo fit, est reale. Hanc rationem frequenter insinuat D. Thomas, præcipue de Verit. Quæst. 2. art. 8.

Objic. 1. Ex S. Thoma 1. p. qu. 15. ar. 2. ad 3. et 4. Respectus ideales essentiæ divinæ ad creaturas sunt entia rationis; non enim sunt reales, ut expresse dicit eo loco: Sed Deus causat tales respectus, ex eodem S. Thoma; Ergo facit entia rationis.

Respond. 1. Distinguo minorem: Deus causat respectus ideales, *formaliter*, apprehendendo aliquam relationem in sua essentia ad creaturas, nego; *fundamentaliter*, cognoscendo suam essentiam diversimode a creaturis imitabilem, quæ imitabilitas est fundamentum respectuum idealium, quos in Deo formaliter intelligimus, concedo.

Resp. 2. Distinguo majorem: Respectus ideales Dei ad creaturas sunt relationes rationis; respectus ideales *cogniti per modum relationum existentium subjective in Deo*, concedo; *cogniti per modum relationum in Deo solum terminative existentium*,

nego. Et similiter ad minorem : Deus causat tales respectus, eos apprehendendo ad modum relationum in sua essentia subjective existentium, nego; eos apprehendendo per modum relationum in creaturis subjective, in sua vero essentia terminative existentium, concedo. Et nego consequentiam. Explicatur. Duobus modis potest Deus intelligi respicere creaturas et ad illas comparari. Primo tanquam relatus ad ipsas, ita ut relatio sit in Deo subjective, et in creatura terminative. Secundo tanquam terminans relationem, quæ est subjective in creatura. Fateor quidem, quod primo modo concipere in Deo respectum ad creaturas est facere relationem rationis : quia Deus non potest esse subjectum relationis realis ad creaturam. Attamen concipere secundo modo respectum in Deo non est facere ens rationis, nisi fundamentaliter. Deus autem non facit respectus ideales quasi concipiendo in sua essentia relationem ad creaturas, cum non dicat ad illas relationem; sed dicitur facere ideales respectus et comparare suam essentiam ad creaturas, in quantum cognoscit in creaturis esse relationem ad suam essentiam, quam imitantur et participant, ita ut ille respectus dicat relationem et subjective in creatura, et terminative in essentia divina existentem.

Instabis. Illa solutio est expresse contra S. Thomam : Ergo non explicat ejus authoritatem. Probatur antecedens. 1. Quia D. Thomas expresse dicit, respectus illos *esse in Deo, et non in creaturis*, cujus oppositum solutio tenet. 2. Quia dicit illos respectus *non esse reales, sed intellectos a Deo;* solutio autem explicat Div. Thomam de aliquo respectu reali, quamvis realiter Deo non inhærente. 3. Quia D. Thomas dicit, tales respectus *causari ab intellectu divino comparante essentiam suam ad creaturas;* cum e contra solutio dicat, causari in rebus, ex eo quod Dei essentiam respiciant.

Respond. Nego antecedens. Ad primam probationem respondeo solutionem admittere, respectus ideales esse in Deo, et non in creaturis. Non tamen sunt in eo tanquam respectus, ut ita dicam, activi, referentes ipsum ad creaturas; sed passivi competentes ipsi, ex eo quod sit varie imitabilis a creaturis, sicque ab illis respiciatur ut exemplar.

Ad 2. Resp. Tales respectus idcirco non esse reales, sed intellectos tantum a Deo, quia non dicunt aliquam relationem in Deo, sicut respectus personales, ut ibidem ait D. Thomas, sed solum in eo consistunt, ut essentia Dei intelligatur per connotationem ad creaturas, seu, ut loquitur S. Thomas 1. par. qu. 13. ar. 7. *apprehendatur ut terminus relationis creaturarum.*

Ad 3. Respond. Respectus illos causari etiam ab intellectu divino, quia in eo consistit ratio ideæ, ut scientia Dei intelligatur varie imitabilis a creaturis, proindeque cum connotatione ad creaturas. Sed de his accuratius Theologi.

Objic. 2. Cognoscere ens rationis est ipsum facere: Sed Deus cognoscit ens rationis; nam cognoscit syllogismos, et cognitiones, quas habent homines quæ plerumque terminantur ad ens rationis: Ergo facit ens rationis.

Resp. Distinguo majorem: Cognoscere ens rationis est illud facere, cognoscere *practice*, concipiendo ad modum entis id, quod non est, sicque illi affingendo esse objectivum, concedo; cognoscere *pure speculative*, ut factum ab alio, nego. Itaque ille, qui rationem entis non enti affingit, dicitur proprie cognoscere ens rationis practice, ac illud facere. Sed qui videt alium affingere rationem entis non enti, non propterea facit ens rationis, sed videt fieri ab alio, et sic speculative solum illud cognoscit. Deus autem non sic cognoscit ens rationis, ut ipse non enti rationem entis affingat; sed solum videt, hoc nos facere.

Objic. 3. Deus cognoscit privationes, ut mortem, et tenebras per modum entis: ergo facit ens rationis. Probatur antecedens: quia quidquid cognoscitur, ad modum entis cognoscitur.

Respond. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo: Quidquid cognoscitur, ad modum entis cognoscitur, *si cognoscatur in se ipso esse aliquid*, concedo; *si non cognoscatur in se ipso esse aliquid*, nego. Deus autem non cognoscit mortem in se ipsa, quasi esset aliquid sed cognoscit eam in ipsa vita, in quantum cognoscit, mortem non esse vitam. Unde dicit D. Dionysius, *Deum cognoscere tenebras per lucem.*

Quæres, *Qua specie cognoscatur Ens rationis?*

Respond. In primis non cognosci per speciem impressam

propriam. Nam cum in re non sit, nequit aliquid imprimere intellectui. Nec etiam cognoscitur per speciem expressam ipsi propriam, sed appropriatam ab intellectu. Fit enim, quatenus intellectus rationem entis abstractam ab ente reali, immo ab ipsa realitate, nempe ab *esse*, aut *non esse* extra intellectum, attribuit iis, quæ re ipsa non sunt; sisque iis tribuit *esse* aliquod objectivum in sola ejus apprehensione consistens. Et sic dicitur, Ens rationis cognosci per speciem alienam; idest, per speciem, quæ originative est entis realis, sed quæ ab ipsa realitate abstracta fuit per intellectum, et affingitur, ubi re ipsa non est.

Sed de rebus Philosophicis hactenus. In quo quidem opere si quid a me peccatum est, humanæ conditionis memor ignosce: Si quid boni; eo utere, ut dono per Angelicum Doctorem nobis a Deo concesso, a quo est omne bonum et verum. Ipsi gloria in secula. Amen. Quæ vero scripsi, omnia Sanctæ Romanæ Ecclesiæ judicio libentissime submitto.

FINIS TOMI IV. AC TOTIUS OPERIS.

INDEX

TERTIA PARS PHILOSOPHIÆ

MORALIS

PRÆFATIO Pag. 3

QUÆSTIO PRÆAMBULA

DE OBJECTO, NATURA, QUALITATE, DIVISIONE MORALIS SCIENTIÆ, DEQUE IDONEO EJUS AUDITORE 7
Art. unicus . . . . . ibid

QUÆSTIO I.

DE ULTIMO FINE, SEU FELICITATE 13

Art. I. De ultimo Fine morum . . . . . ibid.
§ *I. An detur ultimus finis vitæ humanæ, et quis sit.* . 15
§. *II. An homo plures fines ultimos habere possit, et quomodo in fine ultimo sibi præstituendo boni a malis differant* 19
Art. II. De Felicitate objectiva, seu de re, cujus possessio hominem naturaliter felicem effieere potest . . . 24
§. *I. Felicitas hominis in nullo bono creato potest consistere* 29

§. II. Felicitas, etiam naturalis, in solo Deo consistit. . 41
Art. III. De Felicitate formali, seu adeptione rei, qua felices sumus. 48
§. I. An Felicitas formalis in hac vita possit obtineri, vel solum in altera 49
§. II. In quo sita sit Felicitas hujus vitæ, quave ratione possit obtineri. 55
§. III. In qua operatione consistat Felicitas formalis . . 66

QUÆSTIO II.

DE ACTIBUS MORALIBUS, SEU DE VOLUNTARIO, PRÆCIPUO LIBERO. 79

Art. I. De Voluntario in genere, quid sit, a quibus tollatur, quomodo dividatur . . . . . ibid.
Art. II. De Voluntario Libero 87
§. I. De variis libertatis acceptionibus, et divisionibus. ibid.
§. II. De origine Libertatis Arbitrii 89
§. III. An indifferentia sit de ratione Libertatis arbitrii. 94
§. IV. Quæ Indifferentia sit de ratione Libertatis . . . 105
Art. III. De Actibus Voluntariis speciatim 114

QUAESTIO III.

DE PASSIONIBUS 123

Art. I. De Passionibus in communi 124
Art. II. De Passionibus partis concupiscibilis. 130
§. I. De Amore et Odio . . . . . ibid
De Natura Amoris . . . . . ibid.
Amoris Causæ 133
Effectus Amoris. 135
§. II. De Desiderio et Fuga. 138
§. III. De Delectatione et Tristitia 142
Delectationis Natura et Divisio 143
Delectationis Causæ. 146
Delectationis Effectus 149
De Tristitia, ejusque Remediis 150
Art. III. De Passionibus partis Irascibilis 152

QUAESTIO IV.

DE BONITATE ET MALITIA MORUM 160

Art. I. Quid sit Moralitas, deque ejus divisione . . . ibid.
Art. II. An detur actus indifferens 163
Art. III. De Regula Morum 167
De Conscientia 170
De Lege 173

QUAESTIO V.

DE VIRTUTE IN GENERE 177

Art. I. De Natura et Proprietatibus Virtutis. . . . . ibid.
Art. II. De Causis et Divisione Virtutis 181
Art. III. De Contrario Virtutis, scilicet Vitio 188

QUAESTIO VI.

DE VIRTUTIBUS IN PARTICULARI 192

Art. I. De Prudentia 193
§. *I. De partibus integralibus Prudentiæ* 195
§. *II. De partibus subjectivis Prudentiæ* 200
§. *III. De partibus potentialibus Prudentiæ* 203
Art. II. De Justitia 204
§. *I. De partibus integralibus, et subjectivis Justitiæ* . 206
§. *II. De partibus potentialibus Justitiæ* 212
Art. III. De Temperantia 216
§. *I. De partibus integralibus, et subjectivis Temperantiæ.* 218
§. *II. De partibus potentialibus Temperantiæ* 221
Art. IV. De Fortitudine 223
Art. V. De Connexione Virtutum 233

QUARTA PARS PHILOSOPHIÆ

METAPHYSICA

PRÆFATIO 239

QUAESTIO PROOEMIALIS
DE IPSA METAPHYSICA 241

Articulus unicus . . . . . ibid.

DISPUTATIO I.
DE ENTE IN COMMUNI 249

QUAESTIO I.
DE PRINCIPIIS ENTIS . . . . . ibid.

Art. I. De principiis cognitionis Entis 250
Art. II. De principiis Entis constitutivis 255
Quid et quotuplex sit Actus 256
Quid et quotuplex sit Potentia 258
Art. III. De Potentia objectiva 260
Art. IV. De Potentia Obedientiali 264

QUAESTIO II.
DE ENTE SECUNDUM SE 269

Art. I. Quid et quotuplex sit Ens, et quomodo sit primum cognitum . . . . . ibid.
Art. II. An Ens sit univocum ad inferiora 272
Art. III. De distinctione Essentiæ, et Existentiæ . . . 282
Art. IV. De Subsistentia, Supposito, et Persona. . . 292

QUAESTIO III.
DE PROPRIETATIBUS ENTIS. 296

Art. I. De Unitate 297
Art. II. De Distinctione 302
§. *I. De variis Distinctionum generibus* . . . . . ibid.
§. *II. Non datur Distinctio Scoti* 305
§. *III. Solvuntur ejus argumenta* 308
Art. III. De Veritate 313
§. *I. De Falsitate* 322
Art. IV. De Bonitate 323

DISPUTATIO II.
DE ENTE SPIRITUALI 326

QUAESTIO I.
DE DEO. . . . . ibid.

Art. I. De Existentia Dei. 327
Art. II. De Attributis Dei. 343

QUAESTIO II.
DE ANGELIS, ET ANIMA SEPARATA 349

Art. I. De Angelis . . . . . ibid.
Art. II. De Anima separata. 353

QUAESTIO III.
DE PRÆMOTIONE, SEU INFLUXU DEI IN CAUSAS SECUNDAS. 357

Art. I. Quæstionis status, et variæ sententiæ 360
Art. II. Quid sit Concursus simultaneus; Quid Prœmotio Physica; Quid Motio Moralis 367
Art. III. An possit Deus etiam causas liberas, illœsa libertate, Physice prœmovere 374
Art. IV. An re ipsa Deus omnes causas ad agendum Physice prœmoveat; deturne Prœmotio 380

§. *I. Probatur Præmotio authoritate Scripturæ* *384*
§. *II. Probatur Præmotio ex Conciliis* *388*
§. *III. Probatur Præmotio ex Ecclesiæ precibus* . . . *394*
§. *IV. Probatur Præmotio ex SS. Patribus* *397*
§. *V. Probatur Præmotio authoritate Philosophorum* . *398*
§. *VI. Probatur Præmotio ex S. Augustino* *402*
§. *VII. Probatur Præmotio ex S. Thoma* *406*
§. *VIII. Probatur Præmotio rationibus* *411*
1. Ratio. Præmovet Deus, quia est primus Motor . . ibid.
2. Ratio. Quia causæ secundæ sunt Instrumenta Dei . *414*
3. Ratio. Quia Deus causat Influxum causæ secundæ. *415*
4. Ratio. Quia est universalis Provisor *417*
5. Ratio. Quia causa secunda est indifferens et contingens *419*
6. Ratio. Quia Deus est omnium Dominus. *421*
7. Ratio. Quia virtus creaturæ non est activa, nisi in actu primo *422*
Probatur Præmotio exemplis *428*
Probatur ultimo Præmotio ex inconvenientibus . . . *429*
Art. V. Utrum, et quomodo Deus præmoveat ad actum peccati *430*
Art. VI. Explicatur natura Præmotionis, et modus, quo dispensatur. *434*
Art. VII. Solvuntur objectiones *440*
Art. VIII. Declaratur amplius concordia libertatis cum Præmotione, ac ea in re Thomistas esse omnium remotissimos ab Hæreticis *462*

QUAESTIO IV

DE ACCIDENTIBUS SPIRITUALIBUS, PRÆCIPUE DE SCIENTIA. *471*

Art. I. De Virtute intellectuali in genere . . . . . ibid.
Art. II. De Scientia secundum se *476*
Art. III. De Unitate scientiarum *479*
Art. IV. Utrum intellectus de eodem objecto possit simul habere Scientiam et Opinionem *483*
Art. V. Possitne Scientia esse simul cum Fide Divina . *488*

APPENDIX

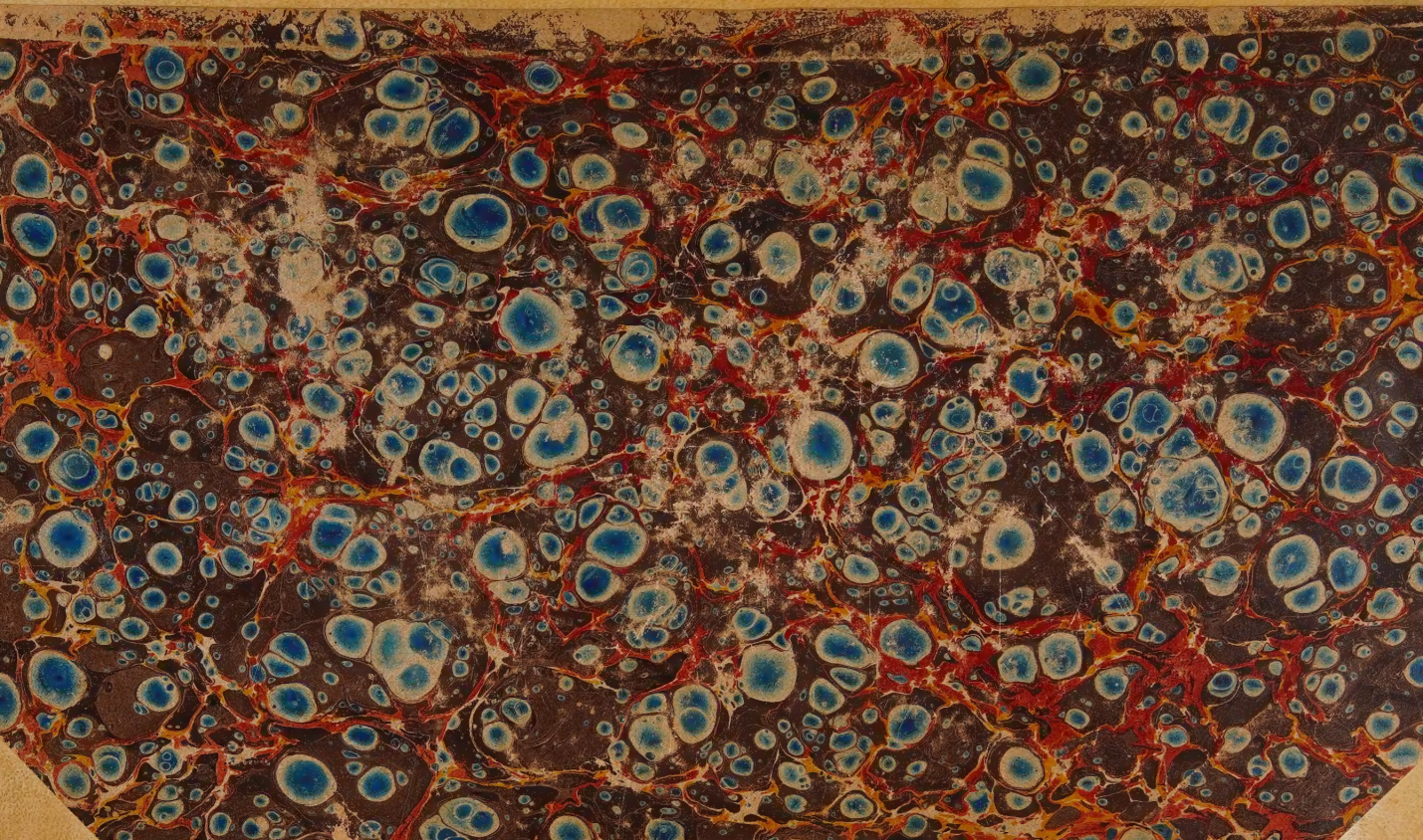
De Ente rationis 495
Art. I. An, quid, et quotuplex sit Ens rationis . . . ibid.
Art. II. Quæ Facultas efficiat Ens rationis 498

Finis Indicis Tomi IV.

422028

100
G68
v.4

Philosophia Thomistica
/ A. Goudin

422028

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94708